La

Théorie de la Certitude

dans Newman

NIHIL OBSTAT

Parisiis, die 10ª Novembris 1919.

J. VERDIER,
cens. design.

Bajocis, die 30ª Novembris 1919.

P. GONTIER,
censor libr.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 10ª Decembris 1919.

Alfred BAUDRILLART,
vic. gen. rector.

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

C. BONNEGENT
LICENCIÉ ÈS LETTRES PHILOSOPHIE

La Théorie de la Certitude dans Newman

(Œuvre posthume)

Publiée par M. l'Abbé BOISNE

Lettre-Préface
de
M. ÉMILE BOUTROUX
de l'Académie Française

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1920

BONNE PRESSE
A. R. T.
BIBLIOTHÈQUE

A

M. Émile BOUTROUX

de l'Académie Française.

Hommage de très profonde reconnaissance
et de respectueuse admiration.

Abbé F. Boisne.

9 novembre 1919.

LETTRE DE M. ÉMILE BOUTROUX A M. L'ABBÉ BOISNE

Monsieur l'Abbé,

Empêché par de cruelles circonstances d'exprimer comme je le souhaiterais mon sentiment sur cet important ouvrage, je voudrais, au moins, en marquer la signification, telle que je la conçois.

Depuis Platon et Aristote, la philosophie distingue une science abstraite et concrète. Le raisonnement, dit Platon, traite des genres ou aspects extérieurs des choses; mais la vraie science est celle des Idées, à qui seules appartient l'être pleinement déterminé, l'être en soi. Connaître d'une façon purement logique, dit Aristote, c'est rester enfermé dans les abstractions. L'être n'est pas ce tissu de concepts généraux que construit la logique : il est essentiellement individuel. La seule connaissance qui mérite le nom de science de l'être est celle de l'individuel comme tel. Les Stoïciens ont distingué soigneusement, de la connaissance des raisons qui appuient une proposition, le jugement d'existence que porte notre esprit, et qui contient, outre la connaissance de ces raisons, un acte irréductible de la puissance hégémonique de l'âme : l'acquiescement ou συγκατάθεσις. Descartes professe expressément que le jugement, ou affirmation, implique deux éléments radicalement distincts : une vue de l'entendement, une décision de la volonté libre.

C'est cette question classique que traite le célèbre ouvrage du Cardinal Newman. Il n'en est pas de plus

importante. L'esprit n'est-il qu'un mécanisme métaphysique, dans lequel les données déterminent nécessairement, et à elles seules, le résultat; ou ses opérations mécaniques elles-mêmes, ses déductions logiques, sont-elles dominées par une puissance vivante et purement spirituelle, qui ne les convertit en jugements qu'après les avoir soumises à son examen propre et les avoir adoptées?

Avec une science, une pénétration et une vigueur singulières le Cardinal Newman soutient le second terme de cette alternative. L'inférence, dit-il, ne contient pas l'assentiment. Entre la première et le second il y a solution de continuité. Le trait d'union est formé par un sens supérieur, l'*Illative Sense,* qui est, au fond, cette communion intime de la pensée avec l'être que les Grecs affirmaient quand ils disaient : Τοῦτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκὲν ἐστι νόημα.

Par la question qu'il étudie, par la manière dont il la traite, l'ouvrage du Cardinal Newman se range parmi les monuments de l'histoire de la pensée humaine.

C'est donc une belle et bonne action que d'exposer, avec le plus grand soin et de la manière la plus méthodique et la plus solide, la doctrine de l'illustre penseur, et de la soumettre ensuite à l'examen le plus scrupuleux et le plus sévère.

A cette double tâche est consacré le présent ouvrage. Les amis de la haute spéculation seront reconnaissants, et au consciencieux et perspicace auteur, et à l'ami qui, pieusement et intelligemment, a mis la dernière main à un travail laissé, hélas! inachevé, par une mort prématurée.

Agréez, je vous prie, Monsieur l'Abbé, l'assurance de mes sentiments bien cordialement dévoués.

Émile Boutroux,
de l'Académie Française.

Paris, le 9 novembre 1919.

AVANT-PROPOS

M. l'abbé Bonnegent, licencié ès lettres philosophie, ancien élève de l'Institut Catholique de Paris, curé d'une modeste paroisse du diocèse de Bayeux, est l'auteur de l'ouvrage que nous livrons aujourd'hui au public.

Ce travail était achevé dans son ensemble, lorsque la mort vint surprendre M. Bonnegent au mois de décembre 1914. Restait à parfaire çà et là l'ordre dans ces pages si puissamment pensées, à préciser des passages où l'idée demeurait encore flottante, à retoucher des endroits où l'abondance et la force des idées se perdaient dans une phrase trop touffue.

Au lendemain de la mort de l'auteur, encouragé par M. l'abbé Piat, nous avons entrepris de mettre la dernière main à l'œuvre de celui qui fut notre maître, notre conseiller et notre ami, et dont nous gardons le souvenir plein d'admiration.

Malgré les retouches nécessaires, nous publions donc cette étude, en suivant le plan que s'était tracé M. Bonnegent.

Le but que se propose l'auteur est d'exposer la théorie de Newman sur la certitude, théorie contenue et

développée dans la *Grammaire de l'Assentiment*. Dans une première partie, il expose simplement la doctrine de Newman, en suivant un ordre logique, auquel avait peine à se plier le génie très personnel de l'écrivain anglais. Dans la deuxième partie, l'auteur entreprend résolument la critique du système, au nom des droits de la raison trop méconnus par l'empirisme du Cardinal anglais, et dans l'intérêt de l'Apologétique chrétienne, dont l'efficacité est conditionnée par la possibilité même d'atteindre la certitude.

Nous ne pouvons manquer ici au devoir d'exprimer une respectueuse et profonde reconnaissance à ceux qui ont été nos guides dans cette étude :

Tout d'abord à M. Émile Boutroux, de l'Académie Française. Ce fut lui qui inspira à l'auteur le choix et l'orientation de sa thèse, et par la Préface dont il honore l'ouvrage de M. Bonnegent, il a bien voulu reconnaître cette paternité. Jamais nous n'oublierons, ni avec quelle bienveillance il nous reçut, lorsque nous allâmes lui présenter les épreuves de ce travail, ni avec quel intérêt il nous fit ses remarques sur les passages à retoucher, vivement désireux de voir ce livre bien accueilli du grand public.

Notre gratitude s'adresse encore à M. l'abbé Piat, professeur à l'Institut Catholique de Paris, qui eût été heureux de voir achevée une œuvre dont il avait suivi de très près le développement. Ce maître appréciait en M. Bonnegent un esprit profond et délié et lui gardait une fidèle amitié. Que de fois il l'entendit frapper à

sa porte, venant causer de Newman, soucieux, tantôt d'établir un texte, tantôt de dissiper une équivoque.

Avec tous ceux qui ont apprécié en M. Bonnegent un apôtre de la Vérité, nous souhaitons passionnément que le succès de cet ouvrage soit la juste récompense de tant d'années passées dans le travail et la solitude.

Abbé Boisne,
Prêtre du diocèse de Bayeux.

LA THÉORIE DE LA CERTITUDE DANS NEWMAN

PREMIÈRE PARTIE

EXPOSÉ DE LA THÉORIE DE NEWMAN[1]

CHAPITRE PREMIER

DE L'ASSENTIMENT

La définition de l'Assentiment. — Son point de départ. — Passage de l'Assentiment de notion à l'Assentiment réel. — Degrés de l'Assentiment de notion.

I

L'Assentiment est l'adhésion absolue et sans condition à une proposition tenue pour certaine.

Or les propositions énoncées se distinguent par les formes grammaticales qu'elles revêtent. Elles sont au nombre de trois :

Une proposition est interrogative, conditionnelle ou catégorique.

1. Nous avons surtout utilisé, pour composer ce travail : NEWMAN : *An Essay in aid of a Grammar of Assent.* (Gr. of Ass.), new impression, Longmans, Green, and C°, London, 1901. Nous avons ordinairement complété les références, en indiquant les passages correspondants dans NEWMAN : *Grammaire de l'Assentiment*, ouvrage traduit de l'anglais par Mme Gaston PARIS (Tr. P.), Bloud, Paris, 1907.

Proposition à forme interrogative : « Le libre échange est-il favorable aux classes pauvres? » Je pose une question; mon esprit demeure dans l'expectative. — « Le libre échange est donc avantageux aux classes pauvres. » Ici, je formule une conclusion, nécessairement conditionnée par des prémisses. L'adhésion de mon esprit à ce jugement est donc subordonnée elle-même à la vérité de ces prémisses. — « Le libre échange est avantageux aux classes pauvres. » J'énonce cette fois une proposition catégorique. Mon affirmation ne dépend d'aucune prémisse; je n'y apporte ni restriction, ni réserve. J'ai la certitude de ce que j'affirme : mon affirmation est un assentiment.

Ces trois états d'esprit ne peuvent d'ailleurs se confondre. Ils correspondent à des attitudes différentes de l'intelligence en face du même fait. Doute, inférence, assentiment, sont en effet des actes mentaux, indépendants de l'énoncé grammatical des propositions et de la logique du raisonnement.

Habituellement certes, bien peu songeraient à faire dans leur pensée cette distinction. Cependant, ces différences d'attitude mentale sont si vraies que, même dans le langage courant, elles se présentent en trait spontané pour caractériser certaines physionomies intellectuelles ou morales. De l'homme qui doute de la vérité, on dit : « c'est un sceptique »; de celui qui la raisonne : « c'est un philosophe »; de celui qui simplement l'affirme ou la nie : « c'est un incrédule ou un croyant ». Ce dernier seul fait acte d'assentiment.

Du reste, douter, conclure, affirmer, ne sont pas des mouvements contradictoires, signes d'extravagance ou de faiblesse, mais des actes distincts, correspondant aux fonctions naturelles de l'esprit[1]. Celui-ci sans doute,

1. *Grammar of Assent.*, p. 7. Tr. P., pp. 5-6.

étant faillible, n'est pas à l'abri de tout écart dans cet exercice de son activité. Tantôt il s'en tient au doute, alors qu'il lui serait facile d'arriver à une conclusion motivée; tantôt, de prime abord, sans même songer à la nécessité d'aucune preuve, il affirme ou il nie. C'est affaire personnelle de bien diriger sa raison.

II

Il est clair qu'adhérer à une proposition suppose une certaine intelligence des termes qui l'énoncent. On ne peut donner son assentiment sans comprendre ce que l'on affirme. Il faut et il suffit, dit Newman, « que l'on comprenne le prédicat de la proposition énoncée. Elle a pour moi un sens lorsque je sais la signification de son attribut ».

Or dans quelle mesure la compréhension des termes est-elle ici nécessaire?

Il n'est pas requis au préalable de comprendre le sujet en lui-même, puisqu'il est la chose que le prédicat doit éclaircir[1]. Mais celui-ci, au contraire, doit être connu, puisqu'il doit donner une idée de l'inconnu qu'est le sujet.

Vous me demandez ce qu'est le commerce? Je vous réponds : Le commerce est un échange de biens. — Cela suffit; vous pouvez donner votre assentiment à la proposition. Vous désiriez une certaine notion du sujet? L'attribut vous la donne; inutile d'aller plus loin. Vous affirmez intelligemment que le commerce est un échange de biens.

Qu'est-ce que la luzerne, me demande un enfant? Je lui réponds d'abord par une définition scientifique; il la répète en perroquet et ne la comprend pas. Mais je lui montre des vaches paissant dans un champ de

1. *Gr. of Ass.*, p. 15. Tr. P., p. 14.

luzerne. Je lui dis alors : Cette plante est la nourriture des bêtes à cornes. — Cela suffit. — N'eût-il de la luzerne d'autre idée que celle que je viens de lui en suggérer, il est en état de donner, sur ma parole, à la proposition énoncée, un assentiment aussi personnel que s'il avait connu d'abord le sujet par une expérience propre. Désormais, il est capable en effet de comprendre toutes les propositions qui auront pour prédicat le terme luzerne. Il adhérera, par exemple, avec une connaissance suffisante à l'énoncé des propositions suivantes : « Ce champ est un champ de luzerne, — le trèfle n'est pas la luzerne[1]. »

Il existe même des cas où un enfant ajoutera foi indirectement à une proposition dont il ne comprend ni le sujet, ni l'attribut. « La luzerne est le medicago sativa de la classe Diadelphie et de l'ordre Decandria », aucun des termes de cette proposition n'éveille d'idée précise dans son esprit; elle contient cependant une vérité. Or l'enfant peut donner à cette vérité un assentiment qui ne sera pas inintelligent, parce que fondé sur la foi en la parole du maître. Il y a en réalité trois manières d'adhérer à une proposition. On peut adhérer ou à la proposition en elle-même, ou à la vérité qu'elle contient, ou bien encore tout à la fois à la vérité qu'elle renferme et au fondement sur lequel elle repose.

III

Quoique l'assentiment soit de sa nature absolu et sans condition, il ne saurait être cependant toujours et en toute circonstance aussi clair, aussi fort et aussi durable.

Il y a donc plusieurs sortes d'assentiments. Comment les distinguer?

1. *Gr. of Ass.*, p. 15. Tr. P., p. 14.

Notre esprit peut avoir deux attitudes en face d'une proposition.

Attitude passive d'abord. Celle-ci est imposée à l'esprit par les perceptions du monde extérieur, soit actuelles, parce que venant immédiatement des sens, soit passées, parce que maintenues vivantes en nous par la mémoire.

Loin de chez moi, je puis, s'il me plaît, évoquer en ce moment, l'image fidèle de mon cabinet de travail. Je puis, à volonté, faire vibrer en moi les accents de l'*Adeste fideles* ou du *Panis angelicus* de Franck que j'ai souvent exécutés, avec la même vivacité d'impression que me cause le parfum des héliotropes dont les effluves m'arrivent actuellement par la fenêtre ouverte. Inquiétudes, tristesses, joies passées peuvent ainsi réveiller en moi des images qui n'auront rien certes d'une abstraction, et si je les exprime, je ne pourrai le faire qu'en termes réellement concrets.

Secondement : attitude active. Ici, l'esprit se trouve encore en face de perceptions directes des sens et de la mémoire, présentes ou passées, mais il ne s'y attache plus objectivement et pour elles-mêmes. Il les retient alors comme des moyens dont il entend se servir pour élaborer quelquefois de pures fantaisies, mais le plus souvent des images nouvelles, par lesquelles il s'efforce d'appréhender des entités qui ont échappé jusqu'ici à sa propre expérience. Dans ce but, l'esprit compare les images acquises, les analyse, les différencie, les classe et, progressivement, arrive à en extraire un terme commun, qui n'est l'équivalent concret d'aucune d'elles et qui a cependant quelque chose de toutes; c'est l'idée générale ou abstraction.

Ce concept nouveau n'a point d'existence en dehors de nous, et à l'usage, l'esprit en arrive à le détacher complètement du réel Il a créé l'abstraction pure : telle l'idée

de l'Homme, dans laquelle je comprends tous mes semblables avec moi-même, sans en percevoir aucun sous ses traits individuels. Cette idée s'exprime grammaticalement par le terme abstrait, qu'on ne saurait mieux comparer qu'aux formules de l'algèbre.

Nous découvrons ainsi deux modes d'appréhension : *l'appréhension directe* par le moyen de l'idée concrète, et *l'appréhension indirecte* par l'intermédiaire des idées abstraites.

« L'homme est un animal » et « la terre tourne autour du soleil » ; ces deux propositions ne se présentent pas évidemment de la même manière à l'esprit. La première est abstraite : c'est une formule dans laquelle l'intelligence résume une multitude d'observations particulières ou accepte simplement sur ce point la synthèse des expériences du sens commun ; par elle, l'esprit ne saisit pas une réalité concrète, mais une pure notion : c'est *l'appréhension de notion*. La seconde proposition citée est concrète, elle désigne des entités objectivement existantes. Dans l'intelligence, les idées, « terre », « soleil », ne se séparent pas des réalités perçues par les sens ; c'est ici *l'appréhension réelle*[1].

En conséquence, nous distinguons deux sortes d'assentiments : l'assentiment réel et l'assentiment de notion.

IV

Ces deux espèces d'idées et de propositions constituent-elles donc des catégories invariables, au point que toute idée ou proposition concrète reste telle pour tout le monde, et toute idée ou proposition abstraite le demeure également pour toute intelligence ? Évidemment non.

1. *Gr. of Ass.*, p. 10. Tr. P., pp. 8-9.

Il se peut, en effet, que la même proposition soit, simultanément, interprétée de deux manières. C'est le cas très fréquent, sinon même général, qui se présente entre l'esprit de l'enfant et celui, peut-on dire, de tous ceux qui concourent à son éducation. La nourrice, par exemple, dit : « Le bonbon est sucré. » Cette proposition est pour elle toute abstraite. Le petit enfant, au contraire, n'y entend rien que de très concret. Il voit dans le bonbon, l'objet blanc ou rose, doux au toucher, produisant sur son palais une impression agréable, et que la nourrice lui glisse quelquefois entre les lèvres.

Plus tard, le maître proposera à l'enfant de traduire ce texte : *Dum Capitolium scandet cum tacita virgine Pontifex.* Sous la plume du poète, ce passage représentait une scène réelle et vécue; pour l'écolier, au contraire, la description de l'auteur n'éveillera certainement que des notions abstraites : idées de procession, de colline, de degrés conduisant à un parvis.

Il pourra même se faire que, d'un texte exprimant des idées dont il ne connaît pas d'équivalent, l'écolier donne cependant une traduction exacte, grâce à la seule connaissance suffisante de la grammaire et de la langue de l'écrivain. C'est assez dire qu'une même proposition peut être concrète pour l'un et même purement verbale pour l'autre.

Des cas identiques se présentent entre les esprits cultivés. Placés en face d'une page d'Aristote, un philosophe et un philologue ne la penseront pas de la même manière. Le philosophe y recherchera le fait psychologique, et s'attachera à découvrir la manière précise dont l'auteur l'a personnellement conçu. Le philologue se contentera de saisir le sens général du texte ; ce qui le préoccupe, c'est la valeur des mots et des tournures propres à la langue d'Aristote. Tout au plus se deman-

dera-t-il si le sens du passage étudié demeurera identique en passant dans un autre idiome. Ainsi, pour le philosophe, le sens du passage d'Aristote aura une valeur concrète, et pour le philologue, une valeur purement notionnelle. Chacun des deux, par suite, donnera au sens de ce même texte un assentiment tout différent; le philosophe, un assentiment réel, et le philologue, un assentiment de notion.

En fait donc, les propositions ne sont abstraites ou concrètes que dans la mesure où nous-mêmes les percevons comme telles. Or, comme nous ne parvenons à créer l'abstrait que par l'expérience du concret, nous ne pouvons réciproquement nous assimiler une idée abstraite que par l'intermédiaire de concepts expérimentaux déjà acquis.

Ce n'est qu'ainsi, c'est-à-dire, à l'aide des empreintes demeurées en nous et susceptibles de combinaisons multiples, que nous parvenons à saisir des réalités qui échappent à notre perception directe. Il me suffit d'avoir été témoin d'un incendie pour que, par la simple amplification de l'idée qui m'en demeure, je perçoive la réalité objective de cette nouvelle soudaine : « Londres est en feu. »

Nous n'agissons pas d'une autre manière lorsqu'il est question d'interpréter la description d'un pays lointain ou les faits de l'histoire.

Si nous n'y prenons garde, il en va de même dans l'usage courant que nous faisons d'une foule de prédicats « ville manufacturière », « adorable », « fat », par exemple. Pour être grammaticalement des termes abstraits, ces prédicats ne laissent pas, presque toujours, d'évoquer pour nous des types concrets, réellement connus, dans lesquels, de fait, nous les objectivons. C'est ainsi que le paysan de Virgile assimile à sa petite ville Rome qu'il ne connaît pas :

Urbem quam dicunt Romam, Melibœe, putavi,
Stultus ego huic nostrae similem[1].

Il est évident que le degré d'assentiment, donné aux idées ainsi perçues, varie selon la forme et l'intensité dans lesquelles nous les percevons. Toutefois, il y a une limite certaine à la concrétisation des idées abstraites par l'emploi des images qui constituent la provision de nos souvenirs réels. On ne saurait en effet attribuer une égale valeur représentative à l'idée abstraite et à l'idée concrète auxquelles peut donner naissance une même entité. Celui qui a étudié le style de Cicéron et de Virgile, ou qui, ayant traversé la Manche, a pu expérimenter la grâce et la légèreté d'une conversation française, possède de ces choses une notion concrète.

Qu'il me donne de ces auteurs une analyse savante, et me dépeigne subtilement la conversation, il aura beau faire, la notion qu'il m'en fera concevoir ne parviendra pas à égaler la sienne. Rien, ici, ne peut chez moi suppléer à son expérience.

Malgré les différences d'attitude que présente l'esprit dans son passage du concret à l'abstrait et réciproquement, la distinction entre l'assentiment réel et l'assentiment de notion demeure complète. Néanmoins, l'appréhension réelle est la plus énergique, la plus vivante, la plus puissante, la plus efficace sur notre esprit, qu'il s'agisse d'objets sensibles ou de faits intérieurs. Ce qui est concret possède une force avec laquelle l'abstrait ne pourra jamais rivaliser[2]. Newman la regarde donc comme jouant le rôle le plus important.

1. *Gr. of Ass.*, p. 26. Tr. P., p. 23.
2. *Gr. of Ass.*, p. 36. Tr. P., p. 32.

V

D'après les données précédentes, on conçoit sans peine que la clarté, la force et la stabilité de l'assentiment seront en raison directe de la nature et du degré de l'appréhension. C'est ainsi que, si l'on remonte de l'assentiment de notion à l'assentiment réel, on rencontre pratiquement, de l'un à l'autre, divers degrés, assez distincts, pour en permettre la classification.

1° *Profession.* — Au plus bas degré de l'échelle des assentiments de notion, nous trouvons ce qu'on peut appeler les professions de foi, politiques ou autres. Ce sont des adhésions très faibles, très superficielles, qui résultent tout simplement de l'habitude. On est de tel parti ou de telle école parce que dans le milieu où l'on a été élevé, parmi les gens que l'on fréquente d'ordinaire, il est de bon ton d'afficher cette opinion. On dit : Moi je suis tory, ou Moi je suis libéral, comme on adopte les modes littéraires du jour, comme on admire la musique, les toilettes, les romans, les poèmes bien cotés dans les cercles mondains[1]. De même certaines gens, à l'esprit versatile, s'attachent à une idée et l'abandonnent bientôt, si facilement que c'est à se demander si leur adhésion avait quelque chose de personnel ; c'est à peine s'ils savaient ce qu'ils croyaient et pourquoi ils le croyaient. Dans certains cas, il est très difficile de savoir s'il y a véritablement assentiment ou simple inférence, ou même pure assertion verbale. Lorsque je dis, par exemple : demain il fera beau, cela peut signifier qu'il devrait faire beau d'après le baromètre ; dans ce cas, c'est l'inférence

1. Combien de gens, en matière plus grave que des drames ou des romans, se flattent d'obéir à ces principes et qui ne font que subir des relations de société (Sainte-Beuve, *Lundis,* t. XV, p. 349).

d'une probabilité. Mais je puis aussi n'exprimer qu'une conjecture, née de ce qu'il fait beau aujourd'hui ou qu'il a fait beau depuis huit jours[1].

On rencontre des partisans d'une école philosophique qui semblent adhérer fermement aux opinions du maître; en réalité, très inconsciemment, ils ne font que répéter des phrases apprises. Ils ne saisissent pas les arguments qu'ils énoncent, mais ils s'attachent aux mots de l'école : c'est du formalisme pur. S'ils disaient : « Je crois cette proposition sur l'autorité d'Aristote », ce pourrait être une foi véritable, un assentiment donné, non pas à la proposition elle-même, mais à l'autorité de celui qui l'a énoncée. Ils ont au contraire la prétention de comprendre; et il n'en est rien. Ainsi se créent des formules politiques ou religieuses, qui peu à peu font fortune et deviennent populaires. Un homme connu les adopte, un autre les répète, le mot se répand; finalement tout le monde y croit, parce que tout le monde s'en sert[2]. Ainsi les mots de « Liberté », « Progrès », « La Bible et rien que la Bible », « le Rationalisme », « le Jésuitisme », « le Gallicanisme », etc... Ces expressions, dans la bouche de ceux qui pensent, ont un sens clairement défini, mais à la foule, elles servent de cris de guerre, de surnoms, d'étiquettes, avec un sentiment si vague de leur signification propre, qu'à peine on peut les considérer comme des assertions[3].

Voici un exemple dans lequel l'inférence elle-même impose un assentiment qui est de pure notion. On peut prouver, par des calculs simples et en même temps irréfragables, que les étoiles sont à des billions de kilomètres de la terre. Cependant, qui pourrait prétendre avoir

1. *Gr. of Ass.*, p. 43. Tr. P., p. 37.
2. *Gr. of Ass.*, p. 44. Tr. P., p. 37.
3. *Gr. of Ass.*, p. 44. Tr. P., p. 38.

l'appréhension réelle et même une véritable appréhension de notion d'un billion ou d'un trillion. Nous pouvons sans doute l'analyser dans ses facteurs, le comparer avec d'autres nombres, l'expliquer par des analogies ou par ce qu'il implique; mais l'immense nombre lui-même, comment nous en faire quelque image ou quelque idée? Il nous est impossible de donner notre assentiment à une proposition dont ce nombre est le prédicat, nous le donnerons seulement à la vérité de cette proposition[1].

2° *Crédence.* — Il y a un second genre d'adhésion qui n'est guère séparé que par une nuance de la précédente. Nous l'accordons passivement à une foule d'idées venues de l'extérieur par l'enseignement, par les relations sociales, reçues avec ou sans garantie, pourvu qu'elles ne choquent point nos habitudes d'esprit. Dès que nous commençons à observer, à penser, à raisonner, nous acquérons chaque jour de nouvelles informations, par nos sens, par les autres hommes, les livres que nous lisons, les conversations, les discussions auxquelles nous prenons part, nos voyages à l'étranger. L'esprit s'imprègne ainsi spontanément d'une sorte de culture générale, plus ou moins étendue, plus ou moins variée, mais qui fait la différence entre l'homme civilisé et l'homme à l'état naturel. Elle permet de parler sur toutes sortes de sujets, au moins d'une façon superficielle et de comprendre ceux qui ont approfondi les diverses branches des connaissances humaines : la littérature, l'histoire, la philosophie ou l'art. Cette culture du gentleman peut être opposée à la science du professionnel ou du spécialiste. Cet ensemble d'idées enrichit cependant notre nature de principes, de sentiments, de faits, de connais-

1. *Gr. of Ass.*, p. 45. Tr. P., p. 39.

sances sociales, qui forment, dans une grande mesure, notre moralité, notre art de vivre, et établissent un lien de sympathies, de communauté de vues entre nous et nos compatriotes. Il y a là une sorte de vocabulaire que nous apprenons insensiblement avec la langue maternelle et qui constitue une caractéristique nationale.

Il est donc facile de voir que ces acquisitions intellectuelles sont trop variées, trop complexes, pour recevoir de nous, autre chose qu'un assentiment traditionnel de notion. Il n'en peut être autrement. Les esprits les plus exercés, les plus sérieux ne peuvent être que superficiels sur un grand nombre de points.

Le type de ce genre d'adhésion est celui que nous autres Anglais, hommes du peuple ou gens cultivés, accordons généralement à notre religion. Ne parlons pas des vieux calvinistes ni des anglicans de la Haute Eglise actuelle. Laissons de côté également les catholiques de l'Europe du Moyen Age, pour lesquels l'Être suprême, Notre-Seigneur Jésus-Christ, la Vierge, les Saints, le ciel, l'enfer étaient aussi réels que s'ils les eussent vus de leurs yeux. La religion de l'Angleterre, c'est la religion de la Bible. Le dogme, les actes de foi, l'esprit de l'Évangile y tiennent fort peu de place. Notre esprit spécial, notre niveau moral, nous le devons à la lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament, faite dans les services religieux, dans la famille ou en particulier. Lire la Bible et mener une vie correcte, c'est la forme de notre religion nationale, religion sincère sans doute, mais qui ne sent pas le besoin d'un catéchisme précis, d'un enseignement cohérent. Elle se nourrit de pieux sentiments, de scènes sacrées plus ou moins flottantes devant l'imagination, de révélations vaguement perçues dans une sorte de pénombre. Elle n'est ni objective ni vivante, mais plutôt prête, en entendant parler du Christ, de la Vierge et des Apôtres comme d'êtres vivants, à

protester et à s'effrayer : semblable, ainsi, à celui qui, examinant le portrait d'un ancêtre, le verrait tout à coup se détacher de son cadre ou l'entendrait prendre la parole.

3° *Opinion*. — A cette catégorie d'assentiments il arrive parfois qu'on donne le nom d'opinion. On dit : Je suis Anglican, ce sont là mes opinions religieuses. On me permettra, dit Newman, de réserver ce mot pour désigner un assentiment spécial; nous le donnons à la probabilité d'une proposition qui est plus ou moins ferme selon la force de cette probabilité, variable à l'infini. Je le distingue à la fois de l'inférence et de l'adhésion dont je viens de parler : il n'est pas une inférence, parce qu'il demeure dans notre pensée indépendant des prémisses qui le fondent. Il pourrait être défendu par des arguments; mais nous ne songeons pas à le faire. C'est un simple état d'esprit qui pourrait se traduire par cette phrase : « J'ai bien le droit, somme toute, de penser de cette manière ». Dire : « nous aurons une récolte abondante si le beau temps dure », c'est une inférence : affirmation conditionnelle et hésitante. Tout autre est l'acte mental du cultivateur qui déclare : « Nous aurons une belle récolte cette année, c'est mon avis. »

Cet assentiment diffère aussi, en deux points, de celui que j'ai décrit plus haut sous le nom de culture générale. La crédence porte implicitement sur la vérité de certains jugements. Tels ceux qui peuvent en Angleterre être regardés comme constituant le patrimoine intellectuel de tout homme instruit; on les admet, on les répète et c'est tout. L'opinion, au contraire, porte explicitement sur la probabilité même de ces jugements. Dans ce cas, on commence à analyser son adhésion, à la peser, à la doser en quelque sorte : c'est un acte réflexe, d'où naît l'opinion [1]. En ce sens

1. *Gr. of Ass.*, p. 59; Tr. P., p. 50.

les catholiques parlent d'opinions théologiques, par opposition avec la foi au dogme qui est une vraie certitude. De même les protestants, quand ils parlent de conviction en matière religieuse, entendent par là, le plus souvent, l'adhésion donnée à une probabilité. Dans tous ces cas, il est bien clair qu'il ne s'agit encore que d'un assentiment de notion, puisque le prédicat de la proposition admise est le mot abstrait « probable ».

4° *Présomption.* — Montons encore d'un degré et nous aurons ce qu'on peut appeler l'assentiment présupposé ou présomption, c'est-à-dire l'acquiescement aux propositions qui servent de point de départ à nos raisonnements, en d'autres termes, aux premiers principes [1].

Mais prenons garde à ce que Newman entend par premiers principes. Ce ne sont pas, dans sa pensée, des propositions universellement tenues pour vraies, parce que d'elles-mêmes et à priori, elles s'imposent à l'intelligence, sous peine pour celle-ci de se nier elle-même. Il entend par là, des propositions abstraites, formulées postérieurement à l'expérience, variant selon les personnes et leur puissance de raisonnement, — propositions auxquelles l'adhésion donnée ne peut avoir par conséquent d'autre caractère que celui d'un assentiment de notion.

Prenons pour exemple, dans cette catégorie de propositions, quelques-unes de celles qui sont plus généralement admises.

Ainsi nous considérons, comme établi, que notre raison et notre mémoire ne nous trompent pas [2]; cette conviction peut-elle être appelée un premier principe?

1. *Gr. of Ass.*, p. 60; Tr. P., p. 51.

2. Dans chacun des paragraphes, il y a deux idées; l'auteur montre qu'il y a assentiment de notion, puis il fait la critique de cette proposition en prouvant qu'elle est indiscutable.

Non, dit Newman, si ce n'est par figure de langage. L'existence de la raison et de la mémoire est un fait ; il s'impose. Mais la question de savoir si ces facultés nous trompent ou ne nous trompent pas, ceci relève de l'expérience. Or l'expérience peut prouver que nous devons nous fier à la mémoire et à la raison sur un fait particulier. Il est certain que trois fois six font dix-huit et que la diagonale d'un carré est plus longue que son côté. Il n'y a aucune objection possible à la valeur de l'expérience directe prouvant, sur ce point déterminé, l'infaillibilité de la raison et de la mémoire. Mais la portée de cette expérience ne dépasse pas la conclusion particulière qu'elle impose. Elle ne va pas à prouver l'infaillibilité de ces facultés en elles-mêmes, d'autant plus que d'autres expériences nous obligent à reconnaître que la raison et la mémoire sont capables d'erreur, et qu'en conséquence nous ne pouvons toujours leur donner notre assentiment. Si donc, nous affirmons notre confiance en ces facultés, ce n'est qu'à la suite de certaines inférences et abstractions.

Cependant, même sous cette forme et dans le sens personnel où il use de ce terme, Newman se refuse à regarder cette confiance comme un premier principe. En effet, pour y atteindre, la raison et la mémoire s'obligent à un dédoublement impossible, elles doivent se prendre elles-mêmes pour objet du débat ; et la conclusion logique qu'elles en tirent n'a pas plus de valeur que la réponse à cette question : « Aurai-je désiré naître ou ne pas naître », supposé que le choix m'eût été laissé ?

Nous sommes ce que nous sommes ; il nous est aussi impossible d'accepter ou de rejeter notre constitution mentale que notre être lui-même. Nous constatons en nous l'existence de la raison et de la mémoire ; nous nous en servons, mais sans plus. C'est pourquoi, il n'est pas

philosophique de parler de confiance en nos facultés et de considérer celle-ci comme un premier principe[1].

Au contraire, la conviction universelle qu'il existe des objets extérieurs à nous peut-elle être regardée comme telle? Oui, répond Newman. Nous distinguons en effet dans les phénomènes des sens un élément qui les dépasse. Instinctivement, et cela nous est commun avec les animaux, nous interprétons les données de nos sens comme signes de la réalité des choses. Ici la raison n'a rien à faire. Mais ce qui est impossible sans elle, et ce que ne peut faire l'instinct de l'animal, c'est tirer de ces expériences instinctives, sans cesse renouvelées, ces idées générales qui se résument dans le grand aphorisme : Il y a un monde extérieur. Et sous prétexte, sans doute, que sur ce point notre expérience, si vaste soit-elle, ne peut embrasser exclusivement tous les cas, Newman en conclut que cette induction ne peut jamais entraîner de la part de l'esprit qu'un assentiment de notion.

Le même procédé inductif nous permet de passer des phénomènes de conscience morale à l'existence de Dieu. En effet, après avoir éprouvé un plaisir mêlé d'admiration à la vue d'objets concrets, dont l'œil perçoit les proportions harmonieuses, nous sommes portés naturellement à rechercher la cause possible de ce sentiment. C'est alors que, par un acte arbitraire[2] de notre esprit, nous donnons à cette cause le nom de beauté. De même, à la suite de mouvements, soit d'approbation, soit de désapprobation vis-à-vis de certains actes, nous nous élevons à cette idée abstraite : « Il y a un bien et un mal », ou « Le bien n'est pas le mal ». D'où la conception générale

1. *Gr. of Ass.*, p. 61. Tr. P., p. 52.

2. Ce mot « arbitraire » rappelle la théorie de MILHAUD : *Les limites de la certitude logique.*

de la loi morale et, en fin de compte, l'existence d'un Suprême Ordonnateur. Donc la notion du monde extérieur, la distinction de la vérité et de l'erreur, du juste et de l'injuste, du bien et du mal, du beau et du laid, doivent être tenues pour premiers principes, non pas au sens de vérités antérieures au raisonnement, mais en tant que généralisations d'expériences particulières. Cette sorte de premier principe ne saurait donc, elle aussi, ne recevoir de l'esprit qu'un assentiment de notion.

Ce n'est pas que Newman veuille nier l'existence objective de la loi morale et des réalités connexes. Il entend se sauver de cette conclusion périlleuse par la distinction qu'il établit entre l'expérience extensive et l'expérience intensive. La perception immédiate d'un fait particulier, par exemple : un acte de générosité, suffit à constituer l'expérience intensive de la différence irréductible qu'il y a entre cette qualité et son contraire ; elle entraîne l'assentiment réel. Par contre, l'expérience intensive est nécessairement constituée par la perception successive d'un plus ou moins grand nombre de cas particuliers ; et comme elle ne peut jamais humainement les embrasser tous, il s'ensuit que la proposition générale, que nous lui donnons pour conclusion, dépasse toujours, par son extension, l'extension même de l'expérience. Nous ne pouvons donc lui donner qu'un assentiment de notion.

Mais, ce n'est pas à dire que la proposition perd de ce chef quelque chose de sa valeur objective. Car même dans la mesure où, par sa généralité, elle dépasse les limites de l'expérience extensive, elle demeure capable d'être confirmée indéfiniment et infailliblement par l'expérience intensive. C'est ainsi que la distinction du bien et du mal qui constitue la loi morale nous apparaît de plus en plus, et dans la mesure même où nous

sommes fidèles à obéir aux ordres particuliers de la conscience, comme successivement incorporée à l'image individuelle de nos actions bonnes et mauvaises. Et ainsi, nous sommes, d'une manière insensible, entraînés à changer l'assentiment de notion, que nous donnons d'abord à la loi morale, en un assentiment réel.

Il faut ranger le principe de causalité dans la même catégorie d'idées générales résultant de l'expérience. Or ici, au sentiment de Newman, il n'y a pas d'autre terrain d'expérience certaine que celui de la conscience individuelle. Là seulement, l'expérience perçoit clairement les rapports de la cause à l'effet dans la relation nécessaire de la volonté avec les actions qui en émanent. Dans tout autre domaine, l'expérience ne découvre que des successions de phénomènes; et, ce n'est que par analogie avec ceux de la conscience et dans des termes purement figuratifs qu'elle établit entre eux, sous le nom de lois de la nature, des relations de causalité.

Il est facile de suivre l'évolution de cette idée générale. Elle procède en premier lieu des observations de l'enfant sur lui-même. Il apprend, par l'expérience même de ses facultés de vouloir et d'agir, qu'il a sur les choses un pouvoir réel. Il aime à en user bien ou mal. Essaye-t-on de le réprimander et de soumettre son esprit à une discipline? Ce lui est un second genre d'expériences, qui éclaire dans sa conscience l'idée de cause et d'effet, en la lui découvrant comme dépendante d'une règle. Mais il est bien entendu que cette notion expérimentale ne s'applique, pour lui, qu'aux agents doués d'intelligence et de volonté. La première généralisation qu'il en fait le prouve. S'il vient à tomber, il se venge en frappant le sol, comme si celui-ci était cause consciente de l'accident qui lui est arrivé.

Les peuples primitifs ne procèdent pas autrement. Ils

attribuent les changements de la nature physique à la présence d'agents cachés qui hantent les bois, les montagnes et les fleuves. C'est tout le secret de la mythologie.

Avec les progrès de la civilisation, cette conception de la causalité change-t-elle? Non; la science détruit les dieux, mais elle crée les lois. L'expérience nous montre dans la nature une certaine uniformité : le battement du pouls, la pulsation du cœur, le besoin renaissant du manger et du boire, en un mot, toutes nos fonctions physiques s'accomplissent suivant un ordre constant. Une rame plongée dans l'eau paraît brisée; la vapeur comprimée dans un vase clos le fait éclater; les divers mouvements des corps dans l'espace : la chute d'une pierre, la trajectoire d'un projectile, la marche d'une planète relèvent d'une même propriété de la nature. Nous sommes amenés, en généralisant les conclusions de cette expérience des phénomènes physiques, à concevoir l'ordre de leur succession comme un fait constant, et nous donnons hypothétiquement à cette invariabilité le nom de loi. Nous en concluons alors, que dans l'univers la loi est souveraine comme la volonté l'est en nous-mêmes, et par analogie, nous identifions, sous le nom de principe de causalité, auquel nous ne pouvons donner qu'un assentiment de notion, la raison des phénomènes volontaires et celle des phénomènes du monde extérieur[1].

5° *Spéculation.* — Enfin Newman indique une dernière catégorie d'assentiments, celle qui a pour objet les spéculations, c'est-à-dire, une vue mentale des choses, ou encore la contemplation des opérations de l'esprit et de

1. Newman fait ici la critique du principe de causalité et du principe des lois; mais c'est une digression à cet endroit. Nous retrouverons cette discussion plus loin, lorsqu'il sera question des fondements de l'inférence formelle.

leurs résultats[1]. C'est la perception interne et directe des idées par l'esprit, opposée à la perception externe et expérimentale des choses par les sens. La spéculation a pour domaine tous les ordres de la pensée. Elle embrasse les propositions, acceptées comme vraies d'une façon très nette et très consciente par les hommes de science (les mathématiciens, les philosophes et les théologiens) : raisonnements et conclusions de toute nature, vérités mathématiques, maximes constitutionnelles (en tant qu'elles réclament notre adhésion); doctrines sur l'existence de Dieu, ses attributs, son enseignement et les rapports entre les différentes parties de la révélation que nous avons reçue de Lui.

L'adhésion de l'esprit à ces spéculations constitue un assentiment plus ferme encore que les précédents, parce qu'il est plus direct, plus explicite, plus parfait dans son genre. Cependant ce n'est encore qu'un département spécial de l'assentiment de notion. En effet, ces spéculations peuvent être soumises ou non à l'expérience. Dans le premier cas, elles sont pratiquement envisagées d'une façon concrète et sont susceptibles, par suite, d'assentiment réel. Dans le second cas, au contraire, elles conservent le caractère de proposition générale, et continuent par conséquent d'appartenir à l'appréhension et à l'assentiment de notion.

1. *Gr. of Ass.*, p. 73. Tr. P., p. 62.

CHAPITRE II

DE L'ASSENTIMENT RÉEL

Assentiment et Appréhension. — Importance de l'Assentiment réel.

Voilà donc résumés et classés tous les cas où l'esprit reçoit, contemple, accepte et agrée ses propres créations. Mais est-il vraiment de la nature de l'assentiment de ne porter que sur des idées? Non. Sa grande ambition, comme celle du raisonnement, est d'atteindre le réel, c'est-à-dire, les êtres existant, vivant et se mouvant.

I

Il importe de démontrer d'abord que la force de l'assentiment est en raison directe de l'appréhension qui lui sert de support, et qu'il acquiert vigueur, précision, intensité, dans la mesure même, où, d'abstrait, il devient réel.

Sur les bancs du collège, tous les élèves se ressemblent, ils réalisent plus ou moins de progrès dans les mêmes études. Mais la vie active établit parmi eux une sélection que souvent ne laissent guère prévoir leurs succès d'écolier. Les moins brillants dans le domaine des théories, se révèlent tout à coup, dans la pratique, des hommes de talent, des ingénieurs habiles, aux aptitudes insoupçonnées. Non plus aux prises avec des idées mais en face

de la réalité, ils sont devenus des spécialistes, auxquels rien n'échappe des secrets de leur art. Ils détaillent, d'un coup d'œil, la genèse des lois de leur profession, ils les devancent, au besoin ils s'en passent et leur en substituent d'autres de leur invention. Leur compétence est indiscutable ; ce sont les réformateurs, les synthétiseurs, les inventeurs dans les différents ordres de la pensée spéculative ou pratique [1].

Dans un autre ordre d'idées, les auteurs classiques font d'ordinaire peu d'impression sur les jeunes gens qui les traduisent. La vie modifie plus tard leurs sentiments ; dans les pages qu'ils regardaient comme des lieux communs de rhétorique, ils perçoivent alors des réalités, dont le sens vrai et l'émotion sincère les frappent, au point qu'il leur semble les lire pour la première fois. L'expérience a produit son effet.

Ainsi certaines maximes, admises par tous, mais estimées à leur juste valeur par très peu de gens, restent flottantes à la surface des esprits. Soudain, survient un événement imprévu qui contraint à les expérimenter, par exemple, dans le domaine des réalités sociales ; alors seulement elles s'imposent dans un sens objectif et dans toute la force de leur emprise concrète. N'aurait-on pas dû comprendre, dès le premier jour, à quel point la traite des esclaves est inique? Cependant, il a fallu organiser, autour de cette idée, une agitation positive sous forme légale, répandre partout de nombreuses brochures pour convaincre efficacement les foules, en frappant d'horreur leur imagination. Prié d'intervenir pour dénoncer et supprimer l'usage du duel, le duc de Wellington répondit simplement : « Que voulez-vous? C'est une relique des temps barbares. » Il acceptait l'idée, mais il en restait là. Il fallut

1. *Gr. of Ass.*, p. 76. Tr. P., p. 64.

les circonstances tragiques d'un duel particulier pour gagner à cette proposition l'assentiment du peuple, puis la ferme adhésion des classes dirigeantes, et en arriver enfin à une réforme pratique et à des sanctions positives[1].

Ce n'est pas dans un autre but que les catholiques recommandent si instamment la méditation des Saintes Écritures. L'enseignement qui en découle doit être réalisé par les fidèles. Il ne faut pas que, dans les esprits, les faits racontés par l'Évangile demeurent seulement à l'état de vagues récits d'une époque lointaine. Ils doivent prendre corps, se concrétiser et s'objectiver, de manière à devenir aussi vivants pour la foi des croyants que pour l'imagination qui les appréhende[2].

Le même changement s'opère dans les cas de conversion religieuse. Les aveux de Job sont un frappant exemple de cette transformation. Avant l'épreuve, il a une appréhension des attributs divins. « Mon oreille, dit-il, avait entendu parler de toi. » Mais après ses malheurs, cette appréhension est incomparablement plus vive; et il ajoute : « Maintenant mon œil t'a vu et c'est pourquoi je me condamne et fais pénitence sur la poussière et sur la cendre[3] ».

II

Quelle que soit la manière dont l'assentiment réel ait pris naissance, que son objet soit vrai ou faux, tant que nous n'y sommes point parvenus en matière de conduite personnelle, d'action sociale ou de religion, nous sommes le jouet de nos impulsions, de clartés intermittentes; nous restons sans point d'appui, sans amarres intellectuelles. Seul, il façonne vraiment les esprits, leur communique une fermeté virile, capable d'inspirer confiance et de de-

1. *Gr. of Ass.*, p. 78. Tr. P., p. 65.
2. *Gr. of Ass.*, p. 79. Tr. P., p. 66.
3. *Gr. of Ass.*, p. 80. Tr. P., p. 67.

venir un principe de persuasion. Par l'intermédiaire des sentiments et des passions, il crée, selon les cas, et transforme en autant de puissances motrices les héros ou les saints, les hommes d'État, les grands leaders politiques, les prédicateurs, hommes d'une seule idée, dont l'immense énergie et la volonté inébranlable remuent l'univers[1]. Aussi ne faut-il pas s'étonner qu'il soit le principe de la foi religieuse. Newman insiste sur ce point de vue spécial.

La croyance à l'existence de Dieu est à la base de toute religion. Peut-elle se résoudre en un assentiment réel? Sans aucun doute. Laissons les philosophes se représenter la divinité comme l'Être un et personnel, auteur et conservateur de toutes choses, régulateur moral du monde, distinct et indépendant des créatures, subsistant par lui-même, infini en acte, toujours existant, sans passé ni avenir, archétype de toute perfection. A cette proposition : Dieu existe, ils ne peuvent évidemment donner qu'un assentiment de notion. Une multitude d'inférences précèdent cet assentiment et constituent comme un graphique préalable des vérités auxquelles adhère ensuite l'esprit. Ainsi le géographe esquisse une carte sur le papier et se représente, par ce moyen, des pays qu'il n'a jamais vus.

Mais puis-je adhérer à la même vérité d'une manière beaucoup plus directe? Est-il possible de l'appréhender par la conscience et l'imagination, au point d'en arriver à croire comme si je voyais? Oui, bien que Dieu soit invisible[2]. Mais comment? Une comparaison nous le fera comprendre. D'ailleurs il suffit de se reporter ici à la théorie Newmannienne de la présomption et des premiers principes[3].

1. *Gr. of Ass.*, p. 88. Tr. P., pp. 73-74.
2. *Gr. of Ass.*, p. 102. Tr. P., p. 85.
3. *Gr. of Ass.*, p. 60, etc. Tr. P., 51, etc.

Bien que nous n'ayons pas la perception directe du monde extérieur, nous croyons néanmoins à son existence, le témoignage de nos sens ayant pour garantie l'instinct. Car c'est la loi de notre nature d'associer nos phénomènes internes de sensibilité à des substances individuelles, extérieures à notre esprit, et hors de la portée de nos sens qui n'en perçoivent que les images. Certes ces images sont réelles comme les objets dont elles émanent, mais ceux-ci n'en demeurent pas moins inconnus en eux-mêmes, quelque multipliées que soient les représentations que nous en fournissent les sens.

Or, le rôle d'intermédiaires, joué par les images sensibles, entre notre esprit et le monde extérieur, est dévolu, en ce qui concerne l'existence de Dieu, aux phénomènes mentaux de la conscience morale.

Comme nous tirons, par généralisation, de nos expériences sensibles, l'idée du monde réel, de même, ainsi qu'il a été dit, la perception interne, par laquelle nous saisissons comme les échos d'un avertissement extérieur, nous conduit à l'idée d'un Suprême Régulateur et d'un Souverain Juge. A l'aide de ces images ou suggestions intérieures, nous nous formons de Lui une représentation. Celle-ci, très individuelle, comme le sont d'ailleurs les réalités matérielles dont nos sens perçoivent l'image, nous manifeste Dieu comme un Être qui ne ressemble à aucun autre.

Ce n'est pas une preuve de l'existence de Dieu que Newman prétend ici développer, ce n'est qu'une simple description de la manière dont nous pouvons l'appréhender[1]. Cependant il entre, de fait, dans le vif de la question, et montre que le moyen de prouver l'existence de Dieu est le même dont il se sert pour l'appré-

1. *Gr. of Ass.*, p.104. Tr. P., p. 87.

hender comme une réalité et non comme une notion.

Il suppose admis le fait de la conscience comme celui de la mémoire et de l'imagination. Tout le monde sait ce qu'elle est. Naturelle à tous les hommes, la même en tous, elle prescrit le bien et défend le mal. Les erreurs où elle peut tomber relativement aux actes particuliers, ne diminuent pas son autorité ; elle a ceci de spécial que ses décisions sont enveloppées d'un sentiment intense d'obligation et de responsabilité. Elle discerne donc quelque chose qui la dépasse, une sanction dont l'origine est plus haute qu'elle-même[1].

De là vient l'habitude de parler de la conscience comme d'une voix pressante et impérative. Son autorité n'a pas d'équivalent. Elle lui donne un puissant empire sur nos émotions. Elle nous inspire le respect, l'espérance et surtout la crainte. Elle donne à l'homme coupable le sentiment profond de sa responsabilité, lors même que sa faute n'a pas eu de témoin et échappe ainsi à l'autorité sociale. Le remords, la honte, de funestes pressentiments, ne laissent pas de troubler l'âme, quels que soient les avantages momentanés de sa mauvaise action. Tous ces sentiments, qui caractérisent la mauvaise conscience, et leurs contraires, signes de la bonne paix intérieure, contentement de soi, joie du cœur, constituent la différence spécifique entre la conscience et nos autres facultés intellectuelles.

Dans cet état mental, nous discernons donc, unis à un élément intellectuel, le jugement de valeur portant sur les actes, un élément émotif qui consiste dans les impressions de la sensibilité. C'est surtout dans ce second élément que nous trouvons la matière première de l'appréhension réelle de Dieu.

1. *Gr. of Ass.*, p. 107. Tr. P., p. 89.

Nos affections, en effet, n'ont d'autres termes que les personnes, elles ne vont pas vraiment aux choses inanimées, ni même aux animaux. Nous n'aimons pas une pierre, nous en estimons seulement l'utilité ou la valeur ; la présence d'un animal ne suffit pas à nous faire rougir d'une mauvaise action. Lorsqu'il s'agit des phénomènes émotionnels de la bonne ou de la mauvaise conscience, il faut donc dire qu'ils impliquent un objet personnel et vivant, dont l'existence et la présence, instinctivement perçues, sont la véritable cause de nos mouvements intérieurs de contentement ou de remords, de joie ou de tristesse, de paix ou de crainte. Or, il est manifeste que cette cause personnelle est au-dessus de l'homme aussi bien que des autres êtres du monde extérieur. Car, même la transgression d'une prescription purement humaine ne produit point de remords ni de regret, pas plus que la bonne conscience n'est caractéristique du bon citoyen, fidèle observateur des lois de son pays. Un Être intelligent qui voit, dans la nuit, les retraites cachées du cœur, un Être souverain dont l'autorité nous domine, un Être, ayant par sa bonté toutes les prérogatives d'un père, peut seul déterminer, par sa présence inaccessible aux sens mais sensible aux cœurs, les divers phénomènes émotionnels de conscience. Voilà comment celle-ci, par l'élément émotif qu'elle comporte, suppose gravée dans l'âme l'image d'un Maître suprême, puissant et saint, et devient, par là même, le principe créateur de la religion[1].

Ce n'est pas là, du reste, une construction arbitraire de l'imagination. Ce sens spécial, qui fait reconnaître à l'homme un maître extérieur dans les arrêts de la conscience, a en effet une analogie frappante et un parallélisme mystérieux avec l'instinct qui porte l'animal à dis-

1. *Gr. of Ass.*, p. 110. Tr. P., p. 92.

tinguer la nature des individus à travers un dédale de formes et de couleurs. L'agneau qui vient de naître reconnaît ses semblables; le chien perçoit plus nettement encore ses pareils et la personne de son maître. Aussi, tant que nous n'aurons pas expliqué cette appréhension spontanée des choses unes et individuelles dans un monde de pluralités et de transformations, indirectement perçues par l'intermédiaire d'une multitude de phénomènes, nous n'aurons aucune raison valable d'estimer que l'homme, même dès son plus jeune âge, ne puisse aussi spontanément percevoir, dans les arrêts de la conscience, les échos de la voix d'un Maître vivant, personnel et souverain[1].

Cette prédisposition instinctive peut, seule d'ailleurs, expliquer chez l'enfant l'ouverture spéciale de son esprit aux vérités religieuses et à la loi morale, et de même, la facilité avec laquelle il accepte, comme répondant à un besoin profond de sa nature, l'idée d'un être invisible, qui est plus près de lui que ses parents, dont le regard lit dans sa pensée et qui lui réserve toujours, même à l'heure de ses fautes, plus de bienveillance et d'amour que de sévérité.

Dans quelle mesure, toutefois, cette connaissance religieuse initiale est-elle innée? Est-elle totalement assimilable aux acquisitions instinctives de l'animal, ou que doit-elle en nous aux influences du dehors? Il est impossible de le déterminer. Aurait-elle pu jaillir de la conscience sans une aide extérieure? Cela est fort douteux. Mais quelle que soit la genèse de sa formation dans l'esprit, il est certain qu'avec le temps elle peut croître en vigueur de trait et en richesse de détails. Par contre, il dépend de nous et des circonstances de la vie qu'elle se déforme,

1. *Gr. of. Ass.*, p. 112. Tr. P., p. 93.

s'obscurcisse et s'oblitère, ou du moins passe dans l'âme, de l'état d'appréhension réelle à celui de simple inférence et de pure notion.

Dans la pratique, la notion réelle de la Divinité, perçue par la conscience, devient comme la clef du labyrinthe de ce monde et du désordre qui y règne. Tous les spectacles donnés par la nature et l'humanité nous apparaissent comme réfléchissant les différents aspects de l'existence de Dieu, et manifestant ses attributs et sa Providence. Ainsi, à l'aide de perceptions qui paraissent les moins faites pour converger vers un tel but, l'esprit parvient à une vision de Dieu toujours plus consistante et plus lumineuse[1].

Telle est l'opération qu'accomplit l'intelligence pour en venir à donner, non seulement un assentiment de notion, mais bien un assentiment réel à la doctrine d'un seul Dieu ; en sorte que l'assentiment donné se réfère finalement, non pas aux termes de la proposition, mais à l'objet même qu'ils désignent. Il en est ainsi de toutes les doctrines religieuses. Les propositions qui les expriment, en représentent successivement le double aspect selon la nature des assentiments que nous leur donnons : quant à l'assentiment de notion, elles constituent dans leur ensemble le domaine abstrait et aride de la théologie ; quant à l'assentiment réel, elles font pour ainsi dire jaillir de leur propres termes l'objet qu'elles représentent et le transportent dans le domaine concret de la Dévotion, où il devient effectivement, dans l'intime de la conscience, cause d'émotion religieuse.

Cette distinction capitale permet de comprendre aisément combien il sera toujours impossible de faire l'éducation morale du peuple par la science. Celle-ci n'aboutit en effet qu'à des abstractions ; et, l'abstraction n'a

1. *Gr. of Ass.*, p. 117. Tr. P., p. 97.

jamais convaincu personne, parce que, de sa nature, elle n'a rien d'émotif et s'arrête au seuil du cœur. La science : chimie, physique, histoire naturelle, astronomie..., fournit des prémisses d'où l'on peut certes tirer des vérités religieuses : existence, sagesse, puissance, providence de Dieu ; mais elle ne s'occupe pas de les déduire elle-même : ce n'est pas de son ressort. Elle nous expose les phénomènes et les lois qui les lient dans le domaine physique qui leur est propre. Mais hors de là, c'est à nous d'examiner les données de la science, de raisonner sur les faits qu'elle établit, de les interpréter dans l'ordre métaphysique au sens qui nous convient, et d'en tirer les conséquences appropriées. D'où il suit que l'objectivité de Dieu n'est pas directement consécutive à l'objectivité de la science. C'est ce qui explique que les tendances de la science soient par elles-mêmes si peu religieuses, puisque, en dehors de sa sphère concrète, elle ne peut, et encore grâce à nos déductions, nous donner de la Divinité et de ses attributs qu'une notion abstraite. Telle est donc l'œuvre de la pure raison : une conclusion ayant valeur d'opinion. Or ce n'est pas ainsi que l'on arrive au cœur. La puissance de persuasion n'est pas inhérente à la déduction. La conviction naît d'ailleurs. Elle jaillit de l'émotion. Il faut, pour la produire, des personnages, des regards, des voix, des actes, produisant sur nous, par l'imagination, des impressions directes qui nous touchent et nous subjuguent. C'est pourquoi on trouve des hommes qui meurent pour des réalités, mais on n'en citera jamais qui aient accepté le martyre par attachement aux résultats d'un problème, ou à la conclusion d'un syllogisme [1].

Aussi n'y a-t-il de religion véritable que chez les âmes dans lesquelles la dévotion, qui émane sensiblement du

1. H. Brémond, *Newman, Psychologie de la Foi*, 4e édition, p. 76; Bloud, Paris, 1907.

cœur au contact des réalités divines, s'unit dans la conscience aux convictions qu'entraîne la simple perception notionnelle de ces mêmes réalités par la raison. Les philosophes qui ne sont chrétiens que par induction ne m'ont jamais inspiré confiance. Ils semblent toucher au but, mais ils ne le saisissent point. Ils ne sont pas propres à conduire les autres. Ils ne sont jamais sûrs de ne pas prendre les ombres pour la réalité. Ainsi va l'aveugle, lorsque, ignorant lui-même sa route, il prétend indiquer le chemin à un étranger.

Pourquoi même ne pas conclure ici que l'éducation morale du peuple doit se poursuivre pratiquement plutôt par la culture de la dévotion que par le développement des convictions? Le peuple goûte peu la rhétorique; c'est pour lui chose vaine. Les raisonnements sur les merveilles de la nature le frappent certainement moins que leur spectacle. Et si, déjà, il parvient avec peine à une vague connaissance du Créateur par la contemplation de ses ouvrages, n'y a-t-il pas tout lieu de craindre que de subtils raisonnements le touchent moins encore, et viennent peut-être même obscurcir sa conviction instinctive? Car on a beau dire, l'homme n'est point un animal raisonneur, il est fait pour voir, sentir et agir : c'est le tout de la dévotion. En vérité, la vie est trop courte pour une religion de syllogismes. Voilà pourquoi, à travers les âges, la religion a toujours été considérée comme le résultat d'une révélation d'En-Haut. Elle ne découle pas de vérités antérieurement connues; c'est un message, une histoire, une vision, une affirmation qui appelle la foi [1].

1. Newman : *Discussions and Arguments on various Subjects*, new impression, — Longmans, Green and C°, London, 1899, art. IV, The Tamworth Reading-Room, § 6 : Secular Knowledge not a Principle of Action, p. 292, à 293. Reproduit dans la *Gr. of Ass.*, p. 91 à 97. Tr. P., p, 76 à 81.

CHAPITRE III

DE L'INFÉRENCE

Inférence naturelle. — Inférence non formelle. — Inférence formelle.

Quel que soit l'objet de l'assentiment (assentiment réel ou assentiment de notion), nous avons constaté que, sans cesser d'être absolu de sa nature, il variait d'intensité en raison directe de l'appréhension qui lui sert de support. Mais ce n'est pas là le tout de l'assentiment. Lorsque l'esprit doit adhérer à une proposition, en général il se demande, au préalable et d'instinct, si elle est vraie.

I

D'après lui, le raisonnement apparaît d'abord le plus ordinairement comme un acte très simple. C'est une opération instinctive, aussi spontanée et aussi rapide que celle des sens et de la mémoire, par laquelle nous passons de l'antécédent au conséquent, des prémisses à la conclusion, de la partie au tout, sans nous arrêter à reconnaître explicitement le lien qui les unit; c'est comme un élan de l'esprit obéissant à l'impulsion de sa propre nature [1].

Ce mode de raisonnement est celui des esprits cultivés ou non; on le trouve chez les ignorants aussi bien que chez les hommes de génie; c'est habituellement le nôtre.

1. *Gr. of Ass.*, p. 330. Tr. P., p. 266.

Il ne suppose aucune connaissance acquise des règles de la logique, et à ceux mêmes qui en sont instruits, sa promptitude à conclure ne laisse pas le loisir de s'en inquiéter. Il en est de ce raisonnement instinctif comme de la poésie : il a sa source dans la nature ; aucune règle critique ne pourrait suppléer à son absence, *nascitur, non fit.* Mais il est propre à l'intelligence humaine ; tous nous l'exerçons à un certain degré, et, — observe Newman, — les femmes plus encore que les hommes.

Ce raisonnement est-il une méthode légitime pour atteindre la vérité? Don rare et magnifique quand il est tout ensemble précis, subtil, prompt et sûr, le raisonnement instinctif est de fait ordinairement avili par les préjugés, les intérêts et la passion. Sa puissance de divination en est affaiblie, et peut-être manque-t-elle son but aussi souvent qu'elle l'atteint. Mais pourquoi, après tout, ne mériterait-il pas autant de confiance que la perception extérieure, la mémoire et nos autres facultés? Ses résultats, dans leur ensemble, sont assez sûrs pour qu'on puisse, à bon droit, le considérer comme une méthode légitime quoique implicite.

Ainsi le paysan a le don de prévoir les changements du temps ; le plus souvent il est incapable de justifier savamment sa manière de voir, ou il ne peut qu'en donner de mauvaises raisons. Mais cela n'enlève rien à la confiance qu'il a en lui-même et que l'expérience confirme. Son intelligence en effet ne procède point par degrés, mais saisit d'un seul coup et sans en avoir conscience la force directrice des phénomènes naturels, et perçoit immédiatement la résultante de leurs combinaisons. Le diagnostic des médecins est de même espèce. Souvent les plus habiles même ne sauraient défendre leur avis contre un avis contraire. Pourtant ils ne se trompent pas ; c'est qu'ils obéissent inconsciemment à leur perspica-

cité naturelle, renforcée d'ailleurs par l'expérience. Les hommes de loi qui discernent, semble-t-il, a priori, dans un prévenu l'innocent ou le coupable; les experts ou les détectives dont la promptitude à découvrir la trame des faits les plus mystérieux déconcerte le vulgaire; les esprits qui nous apparaissent doués d'une sagacité singulière dans la connaissance des caractères comme d'autres sont spécialement pourvus du sens musical, tous, dans le champ d'action qui leur est propre, ont une faculté d'intuition qui les trompe rarement. Ils passent sans moyen terme de l'antécédent au conséquent, d'une catégorie de faits à une autre; parfois même, ils concluent immédiatement sans aucune prémisse dont ils aient conscience. Le raisonnement instinctif ou inférence naturelle n'est-il pas même caractéristique des conceptions de génie? Newton découvre et affirme, sans en donner la preuve, la loi sur les racines imaginaires des équations; véritable nœud gordien pour les algébristes, elle reste indémontrée pendant un siècle et demi; on ose à peine l'affirmer parce qu'elle repose uniquement sur la foi au génie de l'auteur[1]; cependant elle est vraie, puisque enfin le professeur Sylvestre en trouve un jour la preuve. Dans un autre ordre d'idées, Napoléon n'obéissait-il pas à une semblable intuition lorsque, au moment d'une bataille, il pouvait, sans recourir apparemment à sa connaissance acquise des lois de la guerre, déterminer, avec une merveilleuse promptitude et une précision étonnante de coup d'œil, le total des forces ennemies, le temps nécessaire à leur concentration, l'heure et la direction de leur attaque[2]?

Les exemples cités nous montrent que le domaine de

1. *Gr. of Ass.*, p. 331. Tr. P., p. 268.
2. *Gr. of Ass.*, p. 335. Tr. P., p. 269.

l'inférence naturelle s'étend à tout ordre de vérités : vérités communes, vérités scientifiques, politiques, stratégiques. Les vérités religieuses elles-mêmes ne se soutiennent pas seulement par une suite d'arguments logiques irrésistibles, mais encore, et peut-être surtout pour la plupart des hommes religieux, par des motifs qui jaillissent de la constitution même de notre esprit. Inférences d'autant plus secrètes et impalpables qu'elles sont réelles, et d'autant moins faciles à percevoir par nous-mêmes qu'elles surgissent plus intimement du tréfonds de nos intelligences.

En somme le raisonnement ou inférence naturelle se présente, d'après Newman, avec les caractères suivants :

Si l'on est en droit de lui donner le nom d'instinct, ce doit être à la condition que l'on n'entende pas par ce mot un sens naturel, égal chez tous et non susceptible de développement. Ce mode d'inférence est seulement l'acte de l'esprit percevant des faits, sans en saisir l'enchaînement ni pouvoir s'expliquer à lui-même le pourquoi de son sentiment.

L'inférence naturelle n'est donc en réalité qu'un mode personnel d'abstraire et de déterminer les rapports intérieurs et extérieurs des choses, d'après le jour et selon l'angle sous lequel on les regarde. Il varie suivant le degré de pénétration dont chacun est naturellement doué, et qui fait que les hommes interprètent tous, avec plus ou moins de justesse, ce qui se passe sous leurs yeux. Dans les relations sociales, les affaires de famille, les transactions politiques, une parole ou un acte suffit ainsi quelquefois pour modifier nos façons de penser. Est-ce à tort ou à raison? Il n'importe. Nous obéissons à notre impression personnelle. De la même parole ou du même acte, un autre esprit tirera une interprétation complètement différente; et, entre celle-ci et la nôtre, il est inutile de cher-

cher une commune mesure, parce que l'une et l'autre sont également personnelles[1].

D'autre part, le raisonnement naturel et spontané qui va du concret au concret est une propriété qui pour chaque individu se rapporte à une matière définie. Ce n'est pas, pour celui qui la possède, un instrument général de connaissance. En lui, si l'on peut dire, cette faculté a son département et elle se rapporte à une matière déterminée. Malgré leur extraordinaire puissance intellectuelle, il est manifeste que Newton et Napoléon eussent été impuissants à changer de rôle; Napoléon n'eût pas été capable de trouver la loi de gravitation, et Newton de gagner la bataille d'Austerlitz. C'est d'ailleurs un fait d'expérience journalière que l'aptitude aux mathématiques n'est pas une disposition à entendre l'histoire, que l'habileté en affaires ne prépare pas à manier en philosophie les arguments de la dialectique, que tel peut être adroit en politique et montrer peu d'intelligence sur le terrain religieux. La connaissance élémentaire d'un sujet ne suffit pas à sauver du ridicule celui qui, sans plus, se mêle d'en traiter « ex professo » : son commentaire de l'Apocalypse n'est pas, hélas! chez Newton, le fruit du génie qui a écrit les « Principes ». Ce qui manque précisément à l'esprit dans ces cas particuliers ou autres semblables, c'est un talent d'ordre spécifique et l'habitude de s'en servir, grâce auxquels seuls, l'intelligence peut éviter la maladresse dans le maniement des faits, l'erreur dans les méthodes d'abstraction, la faiblesse dans les comparaisons et les analogies.

Notons encore que l'inférence naturelle tend à s'amoindrir, comme aptitude, dans l'esprit qui s'efforce de la compléter par la recherche des arguments. On affaiblit sa

1. *Gr. of Ass.*, p. 338. Tr. P., p. 272.

mémoire dans la mesure où l'on s'habitue, pour la soulager, à employer les procédés mnémotechniques; et lorsqu'on prétend plier aux règles communes de l'arithmétique les jeunes calculateurs prodiges, on risque, dit-on, de détruire leurs merveilleuses facultés. De même, si en soi la religion s'appuie sur des arguments irréfutables, à la disposition de tous, il n'est pas rare, quand il s'agit d'individus pris en particulier, de voir les raisonnements didactiques obscurcir l'appréhension première qu'ils ont du divin et diminuer leur piété sans accroître leur science. De même encore, le penseur, à l'esprit net et pratique, qui voit d'un coup d'œil la conclusion à déduire, se sent gêné par les règles logiques et étouffe, comme David, dans l'armure de Saül[1].

En somme nous nous faisons du raisonnement la même idée fausse, parce que abstraite, que nous nous faisons de la mémoire. Celle-ci n'est pas une faculté qui a pour objet tous les faits passés d'expérience personnelle. Personne, s'il s'agit d'une mémoire très exacte, ne possède une mémoire universelle. La plupart du temps elle est circonscrite à une seule catégorie de sujets; tel est capable de retenir un discours qui ne peut retenir une seule date; une grande facilité pour les langues se rencontre dans le même esprit avec l'oubli habituel des choses les plus ordinaires de la vie commune. Il n'y a pas une mémoire, mais cent mémoires. Le raisonnement est dans le même cas. L'inférence naturelle n'est donc pas un moyen général et absolu de connaissance; elle ne suffit pas, comme telle, à établir la vérité que réclame l'esprit comme condition préalable de son adhésion à toute proposition.

1. *Gr. of Ass.*, p. 337. Tr. P., p. 271.

II

Le raisonnement instinctif passe sans transition de l'antécédent au conséquent, souvent même sa conclusion ne suppose aucune prémisse. Si la faiblesse de l'inférence naturelle tient à cette cause, le remède peut être dans le rétablissement des intermédiaires omis. Il est donc possible que le raisonnement, appelé par Newman inférence non formelle, soit d'une plus grande efficacité démonstrative que l'inférence naturelle.

L'inférence non formelle que l'on pourrait aussi bien, dans une certaine mesure, qualifier expérimentale, établit en effet la vérité d'une proposition par accumulation de probabilités. Qu'est-ce à dire?

D'après Newman, il n'y a jamais, si l'on peut dire, égalité parfaite entre la vérité reconnue à une proposition et la force probante totale des arguments positifs sur lesquels l'esprit s'appuie pour accepter cette proposition comme objectivement vraie. Les conclusions habituellement tenues pour les plus incontestables sont elles-mêmes dans ce cas.

« L'Angleterre est une île. » Nous donnons à cette affirmation d'une vérité concrète une adhésion aussi absolue que celle donnée à l'axiome géométrique : l'angle inscrit dans un demi-cercle est droit. La certitude parfaite ainsi implantée dans notre esprit est-elle proportionnée aux arguments qui la fondent? Une seule expérience pourrait nous donner véritablement le droit d'être à ce point affirmatifs; il faudrait avoir fait le tour de l'île en bateau. Or nous ne l'avons pas fait. Avons-nous seulement rencontré quelqu'un qui ait accompli cette exploration? Non. Mais nous avons été élevés dans cette croyance, et

nous continuons d'y vivre, absolument éloignés de l'idée contraire, par l'opinion commune de nos compatriotes et le sentiment de l'absurde. Les livres que nous lisons, les cartes que nous consultons, notre histoire nationale, notre commerce, nos relations politiques ne cessent de nous affirmer sous toutes les formes notre condition d'insulaires. Notre conviction ne résulte en somme que d'arguments purement négatifs, à moins qu'elle ne soit pas autre chose qu'une impression aussi ancienne que nous-mêmes, et semblable à celle qui a fait croire, pendant si longtemps, que le soleil tournait autour de la terre immobile[1].

Autre exemple. L'authenticité des Comédies de Térence, de l'Énéide de Virgile, des Odes d'Horace, des Histoires de Tite-Live et de Tacite, ne fait pour nous aucun doute. D'où vient cependant que le P. Hardouin ait pu prétendre que ces écrits étaient l'œuvre des moines du XIIIe siècle. Ne serait-ce pas que les preuves apportées en faveur de l'opinion commune ne sont pas péremptoires? En effet, ni transmission orale, ni inscriptions, ni manuscrits contemporains ne nous renseignent directement sur les œuvres de Virgile, d'Horace, de Térence et de Tite-Live ou de Tacite. Notre connaissance des classiques latins vient des manuscrits du Moyen Age. La question est donc de savoir si les moines copistes, qui en ont eu pleine facilité, eussent été capables de falsifier ou même de fabriquer de tels chefs-d'œuvre? Nous ne le croyons pas et notre conviction est aussi ferme que si la preuve était faite. Sur quels arguments cependant se fonde notre opinion? Sur l'identité perçue entre les œuvres contestées et celles assurément authentiques des auteurs en question; sur la diversité des écrivains qui spécifient le génie

1. *Gr. of Ass.*, pp. 294-296. Tr. P., pp. 237-239.

du siècle d'Auguste et ceux dont le génie du Moyen Age porte l'empreinte profonde; sur un fait, que la supériorité même du XIIIe siècle, au moins dans une des branches du savoir : la philosophie, où il fait preuve d'une singulière profondeur, ne lui permet pas de posséder une égale supériorité sur un autre terrain; sur ce sentiment, en un mot, qu'il serait absurde de croire les auteurs du XIIIe siècle aussi capables d'imiter les écrivains du siècle d'Auguste que les écrivains du siècle d'Auguste d'imiter ceux du XIIIe siècle. Ici encore, notre conviction s'appuie donc beaucoup moins sur la valeur propre des arguments proposés que sur l'impression personnelle que nous avons de l'impossibilité du contraire[1].

Ces observations s'appliquent aux vérités qui nous concernent le plus intimement. « Je mourrai », j'en suis aussi certain que je le suis de mon existence actuelle. Quelle preuve cependant donner de ma certitude? Je ne puis raisonner *a posteriori* sur un événement à venir. Je ne puis, s'il y en a, que recourir à des arguments *a priori*. Je dis : la mort est une loi, la mort est dans l'ordre de l'évolution physique suivant laquelle l'homme croît, s'altère, décline et périt; la mort a frappé toutes les générations antérieures, l'histoire le prouve; enfin croire que je ne mourrai pas serait manifestement absurde. Or que valent ces preuves? Ai-je vu en effet assez de gens mourir ou recueilli sur ce point un nombre suffisant de témoignages oculaires pour me permettre d'affirmer que la mort est une loi ? Quelle garantie puis-je avoir qu'entre toutes les forces opposées, dont l'action se manifeste en moi comme en tout être, la mort n'en trouvera aucune qui la contrarie et empêche son effet ? N'est-il pas d'expérience que les hommes succombent plutôt en raison de la

1. *Gr. of Ass.*, pp. 296-298. Tr. P., pp. 239-241.

loi positive de la maladie qu'en raison d'une loi hypothétique de la mort, et si l'on a pu contester que la mort fût jamais naturelle, qui pourrait dire si, à son tour, la mort est de soi nécessaire et fatale? Enfin, lorsque, l'histoire en main, nous constatons la disparition des générations passées et déclarons qu'elles ont été la proie de la mort, faisons-nous autre chose que formuler une affirmation qui est en réalité, non pas la conclusion d'une expérience, mais le simple énoncé d'une conviction antérieure. Et ce qui est vrai de notre mort l'est également de notre naissance, car l'homme n'est pas moins empêché de dire comment il est né que d'expliquer comment il sait qu'il doit mourir[1].

Faudrait-il conclure de ces remarques que nos certitudes ne peuvent être rationnelles? Ce n'est pas le sentiment de Newman. Il entend établir seulement que, par elles-mêmes, les preuves sur lesquelles nous appuyons nos convictions ne sauraient nous donner, en aucun cas, pleine satisfaction. Quel que soit le degré de puissance et la qualité de ces arguments, ils ne valent vraiment pour nous convaincre qu'en raison d'un « surplus de croyance » qui échappe à l'analyse, mais l'esprit ajoute évidemment de lui-même à leur force probante toujours insuffisante. Ainsi, complétés par l'énergie de la raison vivante et du bon sens personnel, les arguments dont nous appuyons nos croyances en constituent les probabilités[2].

D'où peut donc procéder, en fin de compte, dans les propositions, la garantie de vérité que l'esprit y réclame comme condition de son adhésion?

Newman répond : la vérité d'une proposition est assurée par l'accumulation des seules probabilités sur lesquelles repose la conclusion qu'elle exprime. Ces probabilités mul-

1. *Gr. of Ass.*, pp. 298-301. Tr. P., pp. 241-243.
2. *Gr. of Ass.*, pp. 300-301. Tr. P., p. 243.

tiples et indépendantes les unes des autres naissent des circonstances de chaque cas particulier. Trop ténues pour être chacune séparément convaincante, elles sont également trop subtiles et trop nombreuses pour être toutes formellement exprimées. Mais elles ont ce grand mérite de nous faire atteindre, mieux que l'emploi de toute autre méthode, la certitude dans le concret, parce que, à la manière d'un portrait, elles nous en remettent sous les yeux les traits, les ombres et les couleurs[1].

Du reste, leur efficacité n'est pas subordonnée à un examen successif et détaillé des différentes propositions par lesquelles ces probabilités sont susceptibles d'être exprimées. Il suffit d'un coup d'œil d'ensemble pour en percevoir l'accumulation, comme à l'aide des sens nous reconnaissons un objet physique, et, d'un seul regard, le distinguons des objets qui l'entourent. Dans l'inférence non formelle, nous saisissons les prémisses et la conclusion par une sorte de perception intuitive de la vraie conséquence.

Supposons, en effet, qu'il s'agisse de convertir un Protestant. Aussitôt une infinité de questions se soulèvent. Le Protestantisme est-il venu tout entier d'En-Haut? quels en sont les éléments divins? et ces éléments, n'est-ce pas l'Église qui les a transmis? Tout ce que Rome enseigne est-il révélé? et si la doctrine s'y est corrompue, à quels signes reconnaîtra-t-on cette corruption? En fait d'unité visible, qu'y a-t-il d'essentiel et de simplement désirable? est-il possible de concilier les droits de l'Église avec ceux du jugement individuel, etc., etc.?

Aucune de ces questions n'admet une démonstration simple; chacune comporte un certain nombre d'arguments probables mais suffisants, s'ils sont unis, pour tirer

1. *Gr. of Ass.*, p. 288. Tr. P., p. 233.

une conclusion raisonnable. Après mûre délibération, il peut se faire que le protestant dont nous parlons aboutisse à cette conviction que, dans les circonstances où il se trouve, avec les connaissances qu'il a acquises, il est de son devoir de se réunir à l'Église, que ce serait encourir une grave responsabilité de ne pas adhérer à cette conclusion et de n'y point conformer sa conduite. Et il y arrivera, non point par l'énumération verbale de toutes les considérations minutieuses, délicates, presque innombrables qu'il a méditées en cours de route, non point par l'analyse adéquate des motifs qui le déterminent, analyse dont il serait incapable, mais par une appréhension mentale de tout l'ensemble, une claire vue de la somme des preuves, quelque chose comme l'addition des plus et des moins dans une formule algébrique[1]. Nous distinguons ainsi deux frères l'un de l'autre, sans être pourtant capables de déterminer, d'une façon précise, ce qui fait leur différence. Sur ce point, on pourrait, et Newman n'hésite pas à le faire, multiplier presque indéfiniment les exemples.

Mais enfin que vaut cette méthode d'inférence?

Certes, affirmer que nos jugements reposent le plus souvent sur une accumulation de probabilités, ce n'est pas leur refuser le droit d'être certains. Nous venons de le voir : le Protestant converti ne doute pas. Locke lui-même avoue que des arguments, insuffisants comme preuve scientifique, peuvent suffire néanmoins à produire l'assentiment et la certitude. Newman fait seulement une règle générale de ce que Locke regarde comme un cas assez rare; il estime que toutes les fois qu'il s'agit de choses concrètes, soit dans les questions de morale pratique, soit dans les questions spéculatives, la démonstration revêt

1. *Gr. of Ass.*, pp. 288-292. Tr. P., pp. 233-236.

nécessairement ce caractère. Elle renferme toujours un élément personnel, la prudence. Notre langage même prouve que nous sentons plutôt que nous ne voyons la force probante de la vérité. Nous disons par exemple : « Il faudrait être fou pour croire que l'on ne mourra pas, ou bien pour penser que la Grande-Bretagne n'est pas une île ». Si quelquefois ces expressions comportent une nuance de doute, le plus souvent elles ne supposent aucune ombre d'hésitation dans la pensée. Elles signifient seulement que la conclusion à laquelle nous sommes arrivés, ne résulte pas de nos raisonnements *ex opere operato,* par une nécessité scientifique indépendante de nous. Mais nous exprimons ainsi la conscience que nous avons d'obéir à un réel devoir de probité intellectuelle, en cédant à l'impulsion vivante de notre propre esprit, et à l'intuition personnelle qui, entre la conclusion perçue comme certaine et les probabilités accumulées en sa faveur, ne découvre pas même la possibilité d'un argument contraire[1].

Or, précisément, l'élément personnel que comporte l'inférence non formelle ne permet pas de la considérer plus que le raisonnement instinctif comme méthode propre à découvrir et à établir communément la vérité objective des propositions.

En effet la valeur de l'inférence non formelle est relative. Elle dépend de la perception individuelle des probabilités et de l'impression produite sur l'esprit par leur accumulation. Un même exemple de preuves est susceptible de frapper deux esprits de différente façon, d'éveiller en eux des associations distinctes et de produire chez l'un et l'autre, par conséquent, une adhésion en sens contraire. Newman multiplie les exemples de ces varia-

1. *Gr. of Ass.*, pp. 316-318. Tr. P., pp. 256-257.

tions. Ainsi s'opposent l'une à l'autre l'opinion de Pascal sur le doute et celle de Montaigne. De nature différente et appartenant à un milieu de vie morale opposée, chacun obéit à une impression distincte et aboutit sur le même point à un système de pensée contradictoire. — S'agit-il d'affirmer la divinité de l'établissement du Christianisme, l'argument de Pascal consiste à affirmer que ce fait dépasse la nature. Or qui ne voit que toute la force de cette raison dépend, pour convaincre le lecteur, de l'idée personnelle que celui-ci se fera de ce dont la nature est capable? — De même encore, l'argumentation de Clarke, établissant que Dieu possède la science parfaite, ne produira son effet, qu'à la condition que cette intelligence prenne les mots de Clarke dans leur sens concret et ne leur substitue point les pâles fantômes d'idées abstraites. — Ainsi, fréquemment, deux observateurs reçoivent d'une même personne une impression différente et la jugent diversement d'après ses traits, son attitude et l'expression de son visage.

Ajoutons enfin que si le défaut de l'inférence naturelle consiste, pour une grande part, dans l'omission des prémisses, l'inférence non formelle n'échappe pas complètement à la même insuffisance. Ce raisonnement en effet ressemble beaucoup au procédé dont il est question dans les « Principes » de Newton. Nous savons qu'un polygone régulier, inscrit dans un cercle, tend à se confondre avec ce cercle, à mesure, qu'en multipliant les côtés du polygône, on diminue leur longueur. Or, comme jamais il n'aura un nombre infini de côtés, le polygone se rapprochera toujours du cercle sans jamais s'identifier avec lui. Ainsi la conclusion de l'inférence non formelle est prévue et prédite plutôt que réellement atteinte, car par le nombre et la direction des prémisses accumulées, qui toutes convergent au but, elle tend à s'en rapprocher sans

cesse, sans pouvoir le toucher logiquement. A l'aide des prémisses probables, grâce à des objections réfutées, à des théories contraires neutralisées, à des difficultés éclaircies peu à peu, à des corrélations imprévues avec d'autres vérités reconnues, un esprit, formé par l'expérience et la pratique, devine sûrement la conclusion qui s'impose. Il n'en est pas moins vrai que toujours il manque beaucoup de mailles à la chaîne du raisonnement[1]. En fait, dans l'inférence non formelle, la preuve n'est donc autre chose que la limite provisoire de probabilités convergentes. Ce raisonnement, comme le premier, demeure donc conditionnel.

III

Mais enfin, n'y aurait-il pas au-dessus de l'inférence naturelle et de l'inférence non formelle, une méthode de raisonnement qui élimine de ses conclusions l'individuel et le subjectif, et permette à l'esprit d'atteindre directement la vérité objective?

La logique ou inférence formelle, particulièrement sous les divers modes du syllogisme aristotélicien, se présente, non seulement comme l'expression du besoin naturel que nous éprouvons de penser avec ordre, mais encore comme la méthode de raisonnement par excellence, capable de servir de commune mesure aux esprits et de criterium pour les garantir de l'erreur dans la recherche et la reconnaissance de la vérité objective.

Ce n'est pas sans motif que l'on considère l'univers comme un tout. Quiconque en connaît une partie, en connaît, de fait, beaucoup plus que cette partie elle-même. Pour reconstituer le squelette le plus compliqué, il suffit

1. *Gr. of Ass.*, p. 321. Tr. P., p. 259-260.

au zoologiste d'en posséder le plus petit ossement; sur cette parcelle il reconstruit immédiatement le tout. De même, au moyen d'une simple inscription, l'archéologue peut interpréter les traditions mythiques de l'antiquité et faire vivre le passé. Toutes choses dans le monde se ramènent à l'unité. Les diverses parties de cet univers, présentant entre elles un lien étroit et une connexion intrinsèque, doivent donc avoir été construites et assemblées d'après des lois et des principes définis qui règlent le tout et permettent à l'esprit qui les connaît de comprendre plus clairement le détail. C'est pourquoi, connaître ces principes et ces lois doit nécessairement développer notre faculté de raisonnement et rendre ses conclusions de détail plus certaines, puisque virtuellement contenues dans les lois et les principes généraux qui président à l'ensemble. — Nous sommes ainsi amenés à chercher et à construire un type uniforme de raisonnement qui rende toutes choses également intelligibles à tous, et substitue, dans la découverte de la vérité objective, une méthode scientifique commune au hasard des aperçus personnels et fragmentaires des esprits d'élite. Telle est en soi l'inférence formelle [1].

D'autre part, notre faculté de raisonnement n'est pas infaillible; les conclusions de celui-ci diffèrent souvent des conclusions de celui-là; celles d'un même individu ne se concilient pas toujours les unes avec les autres. Le talent, l'expérience, le bon sens sont donc à eux seuls des moyens assez vagues et assez arbitraires de raisonner, c'est-à-dire d'arriver à de nouvelles vérités par des anciennes. Aussi, de même que nos sens demandent à être corrigés l'un par l'autre, de même que la mémoire souvent infidèle exige d'être quelquefois suppléée par

1. *Gr. of Ass.*, p. 261. Tr. P., p. 212.

l'écriture, ainsi notre raisonnement a besoin d'être soumis à une forme pratique et commune plus sûre que l'impulsion du génie naturel ou que les conjectures de l'esprit. La géométrie et l'algèbre sont des instruments de ce genre dans un certain ordre de faits. La logique doit jouer le même rôle dans le domaine de l'inférence et lui servir de principe régulateur, de forme scientifique, rôle plus ambitieux par conséquent que celui des autres méthodes, parce que d'une application plus générale et plus étendue[1].

Qu'exige la constitution et l'emploi de cette méthode? Il lui faut d'abord, comme à l'algèbre, des symboles qui fixent l'intelligence et l'empêchent de dévier du but précis où elle doit tendre. Ces symboles seront les mots. Dans l'inférence formelle, le langage doit avoir le monopole exclusif de la pensée, toute idée doit être incorporée dans un terme. Si elle n'est pas incarnée de la sorte, elle ne compte pour rien. Autorité, nature, bon sens, expérience, génie, choses qui dominent dans le raisonnement mental, doivent être ici complètement écartés. Toute suggestion de pensée sera ignorée, tout élément de preuve désavoué, qui ne trouveraient pas leur équivalent dans les mots. La valeur de la pensée doit être appréciée strictement d'après la valeur des termes.

La méthode logique exige, en second lieu, que la question à résoudre soit réduite en proposition; la preuve également. La force de cette dernière résulte alors de la comparaison des propositions l'une avec l'autre. Tel est le syllogisme d'Aristote dans sa forme complète. L'enthymème en est l'abrégé; celui-ci suffit à l'inférence. Pour exprimer la dépendance des éléments du raisonnement, il se contente de quelques expressions grammaticales :

1. *Gr. of Ass.*, p. 262. Tr. P., p. 213.

« étant donné que », « supposons », « tel que », « donc », « car », « par conséquent », ou autres analogues[1].

La valeur de l'inférence logique est-elle en rapport avec son apparente précision mécanique? Il s'en faut.

En premier lieu, dans ce mode de raisonnement, les prémisses sont supposées vraies; or pour être telles, elles doivent être prouvées. Cette preuve exige un travail immense. Elle oblige à remonter à un ou plusieurs syllogismes préalables, desquels dépendent comme conclusion les suppositions données. Ces seconds syllogismes, demandant à leur tour d'être prouvés, imposent de remonter plus haut encore. Où s'arrêtera donc l'opération si l'on observe que cette manière de procéder disperse le raisonnement sur des voies différentes très nombreuses et très divergentes? A un moment donné l'on pourra se trouver ainsi en face d'une vingtaine de propositions qui toutes auront également besoin d'être prouvées par d'autres plus certaines. Si long qu'il dût être, ce labeur ne serait pas perdu s'il aboutissait à découvrir enfin des prémisses irrécusables. Malheureusement tant de détours ramènent simplement l'esprit devant ce qu'il est convenu d'appeler un principe premier. Or on sait ce que valent les principes premiers, acceptés par les uns, rejetés par les autres, et qui, plus encore que le syllogisme lui-même, posent le problème de la vérité et soulèvent d'interminables controverses[2]. De plus, dans le cours de l'argumentation la plus serrée sur un sujet concret, combien d'hypothèses s'insinuent, auxquelles on ne prend pas garde, parce qu'elles sont admises dans chacun des deux camps, et qui interviennent à chaque étape du raisonnement! Il est difficile de s'en défendre parce qu'elles naissent des sentiments spéciaux d'une époque, propres à une race ou aux fidèles

1. *Gr. of Ass.*, p. 263. Tr. P., pp. 213-214.
2. *Gr. of As.*, p. 270. Tr. P., p. 218.

d'une religion, et des particularités mêmes de ceux qui argumentent. Ces hypothèses, quelquefois, sont l'accompagnement nécessaire de la complexité d'une question et du grand nombre de propositions qu'elle implique.

Secondement, la vérité concrète est l'objet de toute recherche philosophique ou religieuse. Donc, pour atteindre cette vérité objective, former infailliblement nos opinions et implanter scientifiquement en nous des croyances, il faudrait que le syllogisme aboutisse à des conclusions concrètes. Ici encore l'inférence formelle échoue en raison de l'affirmation première, à savoir que toute pensée peut être formulée de façon adéquate[1].

La logique se targue de pouvoir fournir à la fois une commune mesure de raisonnement et un critère; elle nous promet la certitude, à condition que l'on soit fidèle à respecter la loi de sa notation symbolique. Tant que l'inférence s'y tiendra, elle aura autant de force que le raisonnement mathématique et arrivera à sa conclusion, au moyen d'une règle aussi infaillible que sûre. Et dans l'interprétation des symboles, c'est-à-dire, dans le sens à donner aux termes, il est nécessaire de fixer exactement ce que nous voulons qu'ils signifient afin qu'ils soient le moins possible des images, pour être le plus possible l'équivalent précis des choses[2]. Mais n'est-ce pas une illusion de croire qu'avec des mots, termes abstraits, on pourra rendre les nuances innombrables de la réalité? La pensée n'est-elle pas trop pénétrante, trop multiple, ses sources trop lointaines et cachées, ses vues trop personnelles et détournées, ses objets trop variés et complexes pour que le langage le plus subtil et le plus délié puisse lui servir de véhicule[3]? Tout au contraire, le procédé

1 *Gr. of Ass.*, p. 264. Tr. P., p. 214.
2. *Gr. of Ass.*, p. 266. Tr. P., p. 216.
3. *Gr. of. Ass.*, p. 284. Tr. P., p. 230.

logique, en dépouillant les termes des sens adjacents qui en représentent la vie historique, la profondeur et la poésie, ne va-t-il pas les réduire à n'être plus que l'ombre d'eux-mêmes, c'est-à-dire une forme plus abstraite, à mesure que l'on s'efforce de les rendre plus clairs en les faisant plus simples ?[1] Comment, dans ces conditions, l'inférence pourrait-elle aboutir à des conclusions certaines sur le concret?

La même observation s'applique au jeu des propositions syllogistiques. La logique en effet les considère, non en elles-mêmes, mais dans leurs rapports avec d'autres et toutes en vue de la conclusion. Ce qui l'intéresse, ce sont des comparaisons, des rapports d'identité ou de ressemblance. Il suit de là que plus les termes d'une proposition sont simples et définis, moins ils sont chargés de sens, plus cette proposition s'établit dans un rapport étroit avec la conclusion. Mais cette conclusion, but de l'inférence, ne peut avoir rien de concret, puisqu'elle ne sort des prémisses que dans la mesure, précisément, où celles-ci ont été réduites au sens le plus général et le plus abstrait. Pour égaler la valeur de l'argumentation arithmétique, il faudrait que l'inférence formelle, dans la démonstration du concret qui est de sa nature infiniment variable, puisse, comme en mathématique, ne fonctionner jamais qu'au moyen de symboles invariables[2]. C'est impossible.

La logique en vérité ne peut donc, par elle-même, nous mener à aucune preuve satisfaisante. Nous raisonnons pour atteindre le concret et progresser dans la connaissance de choses qui n'attendent pas nos raisonnements pour être ce qu'elles sont. La scène vivante de l'u-

1. *Gr. of Ass.*, p. 267. Tr. P., p. 216.
2 *Gr. of Ass.*, p. 265. T. P., p. 215.

nivers n'est pas plus un monde de syllogismes qu'un monde poétique, et ce n'est point faire une moindre violence à la réalité, de la soumettre à l'étreinte de la logique que de l'amplifier jusqu'à l'idéal, par les rêves de la poésie. L'abstrait ne peut conduire qu'à l'abstrait. Entre la conclusion scientifique du syllogisme et le fait concret qu'elle prétend exprimer, un hiatus subsiste. Cet hiatus enlève toute force à l'inférence formelle et la réduit, dans l'ordre des questions de fait, à une simple manifestation de probabilité[1]. La physique mathématique elle-même ne prétend pas être infaillible; elle tient compte dans ses calculs des erreurs possibles, et la découverte de Neptune n'a causé tant de joie qu'en raison de la surprise de voir, par exception, des calculs abstraits déterminer si exactement la planète et son orbite[2]. Le raisonnement mathématique a donc besoin d'être complété par les lumières de l'intelligence vivante. L'inférence logique également. Quels que soient les arguments sur lesquels il s'appuie, l'esprit doit franchir, de son propre élan, l'intervalle qui sépare l'universel abstrait du particulier qui est individuel et concret.

Ainsi les observations auxquelles donne lieu l'inférence formelle ramènent Newman à la même conclusion que lui imposent le raisonnement instinctif et l'inférence non formelle. La méthode d'inférence est incontestablement démonstrative, mais son pouvoir est restreint; et son efficacité conditionnelle demeure subordonnée à la puissance de l'esprit qui s'en sert. Elle vaut moins par elle-même, que par notre expérience des réalités et par ce jugement intellectuel et moral, qu'en matière de raisonnement, Newman appelle le sens des inférences.

1. *Gr. of Ass.*, p. 268. Tr. P., p. 217.
2. *Gr. of Ass.*, p. 276. Tr. P., p. 225.

CHAPITRE IV

DISTINCTION ENTRE L'ASSENTIMENT ET L'INFÉRENCE

Leur indépendance de fait. — Généralité de l'inférence et subjectivité de l'assentiment. — Assentiment absolu et inférence conditionnelle. — L'assentiment et la vérification inférentielle. — Conclusion : Assentiment et Certitude.

Newman jusqu'ici a décrit les deux moments principaux du mouvement de l'esprit vers la certitude : l'Inférence et l'Assentiment. Il importe, avant de passer outre, d'insister spécialement sur les rapports de l'une avec l'autre. Ce rapprochement, en rendant plus claire la distinction de l'Assentiment et de l'Inférence, permettra d'établir d'une façon plus précise encore la nécessité et la réalité de « l'*Illative sense* ». C'est ici à proprement parler la seconde partie de la théorie newmanienne.

Certains philosophes, Locke en particulier[1], confondent les deux actes. L'amour de la vérité, disent-ils, ne permet pas d'accorder plus de certitude à une proposition que n'en comportent les preuves sur lesquelles elle est fondée. Dépasser cette mesure est à la fois illogique et immoral. Assentiment et inférence sont deux actes qui se confondent. L'assentiment n'a d'autre rôle que de ratifier

1. The works of John Locke in ten volumes, tenth édition, London, 1801. *Essay on human understanding*, book IV, ch. XVI, Of the degrees of Ass. — Cf. *Œuvres philosophiques de Locke*, nouvelle édition, chez Firmin-Didot (t. III, p. 92), 1824, revue par M. Thoret, livre IV, ch. XVI (t. V, p. 118), § 1.

les actes d'intuition ou de démonstration. Locke, il est vrai, reconnaît qu'en pratique il y a de simples probabilités auxquelles nous adhérons avec la même certitude qu'à des vérités scientifiques, et dont nous nous faisons des règles de penser et d'agir. Par cette réserve, il se rapproche de Newman. Celui-ci, en effet, établit une distinction absolue entre l'assentiment et l'inférence. Les deux opérations sont indépendantes : elles ne se suivent pas nécessairement, les variations de l'une n'entraînent pas les changements de l'autre, leur valeur est distincte, parfois même elles entrent en conflit.

I

L'inférence et l'assentiment peuvent fort bien subsister l'un sans l'autre, c'est un fait d'expérience. Au cours de la vie, nous acquérons des idées, des croyances ou des opinions auxquelles nous donnons, pour le moins, un assentiment de notion. Nous avons alors un motif quelconque de les adopter. Or il arrive fréquemment qu'avec le temps, l'idée même de ce motif disparaît. Cependant la conviction demeure dans l'esprit, elle s'y soutient d'elle-même. Ce n'est donc pas une conclusion. En serait-il ainsi dans le cas où l'assentiment se confondrait avec l'inférence ?

Inversement, il n'est pas rare que l'assentiment cesse, sans que pour cela les raisons qui établissent la vérité de son objet aient rien perdu de leur valeur. On croyait ; on ne croit plus ; pourquoi ? Sans doute, on peut découvrir quelques causes vraisemblables de ce changement, mais étrangères en réalité aussi bien à la vérité qu'à la croyance. Ce sont peut-être les raisons morales, nées de l'âge, de la situation et de la fortune ou de vagues senti-

ments auxquels on attribue une portée qu'ils n'ont point : défiance à priori du pouvoir de la raison, crainte irraisonnée d'une erreur viciant la base de nos déductions, conscience d'avoir acquis une vue plus large des choses inconciliable avec nos premières convictions. Outre que ces causes sont disproportionnées avec le résultat constaté, il arrive souvent que nos convictions disparaissent d'une façon si soudaine et si imprévue, sans porter atteinte à la stabilité de leur objet, que le fait serait inexplicable, si l'assentiment disparu était solidaire des arguments qui demeurent.

Il n'y a pas d'autre manière d'expliquer l'attitude de ceux qui, remplis d'admiration pour une vérité, se refusent cependant à la prendre pour règle de conduite. Ils voient le bien, ils ne le font pas. L'inférence a beau leur présenter le vrai, démontré presque jusqu'à l'évidence, l'esprit lui refuse néanmoins l'assentiment. Voilà le fait sous cette seconde forme; il ne s'explique, pas plus que sous la première, par les causes accidentelles habituellement alléguées. L'assentiment est un. A ce qui est, l'esprit adhère ou n'adhère pas. L'inférence est d'un côté de la vérité, l'assentiment est de l'autre; ils se rencontrent en elle, ils ne s'y confondent pas [1].

II

La même distinction s'impose à un autre point de vue. La vérité d'un objet et la vigueur de l'image qui le représente sont choses différentes. Quoique d'une efficacité restreinte, la méthode d'inférence, avons-nous dit, est incontestablement démonstrative. Maniée par la rai-

1. *Gr. of Ass.*, p. 168. Tr. P., p. 138.

son raisonnante, l'inférence conduit à la vérité, elle la découvre, la prouve et la définit; c'est son but. Et parce que la raison appartient à la nature humaine, parce que le vrai est l'objet d'un appétit intellectuel commun, les idées établissent, peut-on dire, une commune mesure entre les esprits. De ce chef, l'inférence a pour effet naturel de faire entendre à tous la vérité par la démonstration. Or, si la vigueur de l'image était en raison directe de la force de la vérité, on pourrait en conclure que l'assentiment réel, imposé par l'image à l'esprit, dépend de la force de la vérité établie par l'inférence. Mais il n'en est rien. En effet, la vigueur des images ne dépend pas de la logique abstraite, mais de l'expérience. Or de sa nature, l'expérience est individuelle, elle varie, en intensité comme en étendue, d'un homme à un autre homme. L'assentiment réel est donc lui-même individuel; de ce que j'adhère réellement à une proposition, je n'en puis donc pas conclure qu'elle recevra d'un autre une égale adhésion. L'expérience mettra toujours de quelque côté une différence entre son assentiment et le mien [1].

Pour employer ici une comparaison, on peut dire que l'inférence ne suffit pas plus à produire par elle-même l'assentiment, que le déterminisme des lois de la nature ne suffit par lui-même à produire tel accident particulier. Il est logique qu'une proposition reçoive l'assentiment de quelque esprit parce qu'elle est vraie, comme il est logique qu'une voiture écrase un homme sourd et aveugle s'il vient à se placer sur son passage. Mais, de même que, à un jour et en un lieu déterminé, tel homme sourd et aveugle est de fait écrasé par une voiture, non pas tant en vertu du déterminisme des lois physiques que par suite d'une réunion de coïncidences particulières, de même, tel

1. *Gr. of Ass.*, p. 83. Tr. P., p. 70.

esprit donne son assentiment réel à une proposition vraie, non pas uniquement parce qu'elle est démontrée vraie, mais aussi parce que la coïncidence de diverses expériences individuelles est venue le convaincre personnellement de lui donner son adhésion. Ainsi on ne peut pas prévoir davantage, prévoir avec certitude, l'adhésion d'un homme à une vérité, qu'on ne peut prévoir pour lui une chute accidentelle en un jour et en un lieu donnés. Qu'un individu, de protectionniste devienne libre-échangiste, d'athée, déiste, ou de protestant, catholique, ce sont des particularités individuelles; on ne peut les déterminer d'avance, parce qu'elles résultent de coïncidences qui, elles-mêmes, nous échappent[1]. Cela est vrai, même des démonstrations mathématiques, lorsqu'elles présentent une certaine complexité; car alors, l'assentiment peut être entravé par la nécessité d'avoir présentes à l'esprit toutes les parties de la preuve avec leurs rapports entre elles. C'est ce qui explique que l'esprit de parti, des préventions religieuses, le seul sentiment national, aient pu quelquefois retarder l'acceptation de certaines vérités d'un caractère mathématique. En serait-il ainsi dans le cas où démonstrations et assentiments se confondraient, si l'on peut dire, dans une même individualité[2]?

III

L'inférence est conditionnelle, l'assentiment est absolu. Cette troisième distinction est rendue plus facile par les deux précédentes. L'inférence a pour but d'établir la vérité d'une proposition qu'elle déduit de prémisses, par lesquelles la vérité à démontrer se trouve ainsi conditionnée. Entre l'ignorance et l'évidence, l'esprit entrevoit

1. *Gr. of Ass.*, p. 85. Tr. P., p. 71.
2. *Gr. of Ass.*, p. 171. Tr. P., p.139.

dès lors la possibilité de conclusions plus ou moins approchantes de la vérité, telles le soupçon, la conjecture, la présomption, la probabilité, la certitude morale. L'assentiment passe-t-il par les mêmes alternatives? Les disciples de Locke le pensent, mais leur théorie est inadmissible. Lorsque l'esprit donne son assentiment à une proposition, il adhère à la vérité, indépendamment des prémisses qui la démontrent et par conséquent du degré d'évidence qu'elle comporte; c'est ici une question de fait.

L'assentiment de sa nature est absolu. Il est tel ou il n'est pas. Rien ne le prouve mieux que le cas dans lequel l'esprit adhère à une proposition qui ne dépasse pas logiquement la simple probabilité, ou même dont le contenu démontrable n'a jamais été cependant l'objet d'une démonstration. C'est ainsi que nous croyons très fermement à notre existence et à notre individualité, à la réalité du monde extérieur, au fait que la terre est une sphère, que toutes ses parties voient le soleil à tour de rôle, qu'il existe de grandes villes appelées Londres, Paris, Florence, Madrid. De même nous accuserions de folie quiconque soutiendrait qu'il n'a eu ni père ni mère, qu'il ne mourra pas, ou bien qu'il n'y avait eu avant nous ni grands hommes, ni révolutions, ni guerres, ni chefs-d'œuvre.

Voilà des adhésions qui ne correspondent à aucun raisonnement démonstratif, et cependant notre assentiment ne laisse pas d'être absolu. Est-ce à dire qu'il soit irrationnel? Non certes, car il faut ajouter que cette acceptation inconditionnée de la vérité est une pratique universelle; elle est familière aux plus prudents et aux clairvoyants, elle n'est ni une infirmité, ni une folie ; elle constitue donc une loi de la nature humaine[1].

1. *Gr. of Ass.*, pp. 178-179. Tr. P., pp. 145-146.

Aussi les philosophes de l'école de Locke n'agissent pas en réalité autrement que la foule ou du moins que les plus sages. Lorsqu'ils adhèrent à une proposition, leur assentiment est absolu, comme pourrait être le nôtre « la Grande-Bretagne est une île »; ils n'ont pas l'ombre d'un doute sur la vérité de cette affirmation, mais ils ont « une théorie » et ils croient de leur devoir d'y subordonner toute pratique, ne fût-ce que pour la forme et par fidélité aux principes. En parlant d'assentiment variable selon le degré de la preuve, il ne peut donc entrer dans leur intention de faire, de la logique, la mesure de nos adhésions. Car il n'y a pas plus de connexion réelle entre une conclusion syllogistique et un assentiment, qu'entre les variations thermométriques du mercure et les affections de notre sensibilité. Ce sont deux choses parallèles mais de nature différente. La première peut être le symbole de la seconde; d'une part, les prémisses du syllogisme peuvent conduire à un degré plus ou moins approchant de la vérité; et d'autre part, l'assentiment, sans cesser d'être absolu, peut être, nous l'avons dit, plus ou moins clair, plus ou moins fort et plus ou moins durable. Mais l'échelle de la logique n'a rien à voir ici avec celle de l'assentiment, non plus que les degrés du thermomètre, indiquant à tous l'état général de la température, avec le bien-être tout subjectif que nous procure, un jour d'été, la fraîcheur du grand air [1].

IV

Il y a un quatrième caractère différentiel entre l'assentiment et l'inférence. L'assentiment, donné à une proposition, ne s'oppose nullement à ce que celle-ci soit soumise

1. *Gr. of Ass.*, pp. 180-181. Tr. P., pp. 146-147.

à une démonstration. Car alors, il ne perd lui-même rien de sa consistance.

Examinant, dans son livre de mathématiques, le développement d'un problème, l'écolier adhère sans hésiter à la solution donnée par l'auteur; il ne lui vient même pas à l'idée de la mettre en doute. C'est ce que Newman appelle l'assentiment simple. Qu'après sa lecture, le même écolier s'applique seul à refaire la démonstration du mathématicien, il pourra, comme lui, arriver à la même conclusion; et à cette conclusion il donnera, comme à celle de l'auteur, un nouvel assentiment. C'est ce que Newman définit l'assentiment réflexe.

Or le passage de l'assentiment simple au réflexe suppose-t-il une cessation du premier dans l'attente du second? Nullement. Certes il est clair que la recherche première du vrai est incompatible avec l'assentiment. On ne peut être à la fois un croyant et un chercheur. Mais il ne s'agit pas ici d'une enquête qui implique le doute. Il n'est question, dans le passage de l'assentiment simple à l'assentiment réflexe, que d'une étude ou, si l'on veut, d'une investigation sur la preuve. C'est chose toute différente, et nous disons que cette opération, non seulement n'est pas incompatible avec un premier assentiment donné, mais encore s'impose aux esprits cultivés, comme une nécessité morale inhérente à l'amour même des vérités qu'ils professent.

« L'Angleterre est une île. » Dès mon enfance, en bon Anglais, j'adhère fermement et absolument à la vérité de cette proposition. S'il me prend, un jour, l'idée de me la démontrer par l'étude des géographes ou mieux encore par des voyages, commencerai-je alors à en douter? Ce m'est impossible. Mais mon étude achevée et mes voyages terminés, « l'Angleterre est une île » s'imposera à mon esprit, comme la conclusion d'une expérience.

Sous ce nouvel aspect, la proposition établie entraînera évidemment de ma part un assentiment nouveau, plus explicite sans doute, plus clair encore, mais non moins absolu que le premier. L'investigation de la preuve, précédant l'assentiment réflexe, n'a donc à aucun moment diminué la force de l'assentiment simple.

Il en est ainsi des vérités politiques, philosophiques ou religieuses. Sur ce point, l'investigation est même parfois, pour les âmes les plus attachées à leurs convictions, un besoin, sinon un devoir. Avec le temps, les esprits se développent, l'expérience les mûrit, leur sens critique s'affine. C'est alors que s'impose à eux, sous une forme de pression intime, l'obligation d'opérer la revision des arguments de leur croyance. Il peut se faire, de ce chef, qu'ils en abandonnent certains qu'ils jugent insuffisants, pour leur en substituer d'autres qu'ils estiment meilleurs. Cette critique, ces substitutions n'entament pas la solidité de la conviction première. De deux choses l'une : ou l'assentiment disparaît ou il demeure. S'il disparaît, ce n'est pas le fait de l'examen, que l'on s'est imposé, des arguments sur lesquels repose la vérité de son objet, mais, comme il a été dit, c'est le résultat de circonstances accidentelles. S'il demeure, on ne peut dire que la volonté y soit pour quelque chose. La croyance ne procède pas du vouloir, ce n'est pas une décision prise de ne point changer de sentiment, cela supposerait le contraire possible et par conséquent la ferme croyance impossible.

V

De l'exposé précédent, il faut conclure évidemment à la distinction complète de l'assentiment et de l'inférence, et d'autre part, il n'est pas moins clair que l'inférence,

employée comme méthode de vérification, ne saurait, par elle-même, porter atteinte à l'assentiment primitif donné à la vérité. Mais ici une remarque s'impose; il paraît bien que l'inférence tend à établir une très grande différence de valeur entre l'assentiment simple et l'assentiment réflexe.

Newman en effet regarde celui-ci comme l'assentiment par excellence, il le préfère manifestement au premier, comme ailleurs il donne le pas à l'assentiment réel sur l'assentiment de notion. « Lorsque la proposition à laquelle l'assentiment est donné, dit-il, est aussi absolument vraie que l'acte réflexe le déclare, c'est-à-dire objectivement et subjectivement vraie, l'assentiment peut s'appeler *perception*, la conviction *certitude*, la proposition ou vérité une *chose certaine reconnue*, *un fait de connaissance*, et y assentir, c'est *savoir*[1]. Mais d'autre part, l'assentiment simple étant corrélatif de la perception réelle des propositions, pour être conséquent avec lui-même, Newman est obligé de reconnaître que celui-ci l'emporte sur l'assentiment réflexe, corrélatif de l'appréhension de notion.

Or, à moins que la pensée du philosophe ne présente ici une contradiction, il faut admettre qu'à ses yeux l'investigation de la preuve, par laquelle on passe de l'assentiment simple au réflexe, ne porte certes pas atteinte à ce que ses assentiments ont d'absolu, mais établit entre les deux énoncés de la vérité, auxquels chacun correspond, une grande différence de certitude. En sorte que l'on peut dire que l'absolu de l'adhésion est indépendant de la certitude.

De fait, il n'y a pas d'autre manière d'expliquer l'attitude, apparemment paradoxale, de certains esprits en face

1. *Gr. of Ass.*, p. 195. Tr. P., p. 159.

de la vérité. Un grand nombre de protestants ont une foi très vive au contenu des Écritures; une multitude de catholiques ont une pleine et ferme croyance à tout ce que l'Église enseigne. Cependant, peu instruits, éloignés de tout centre dissident, ils n'ont jamais eu la tentation de vérifier l'objet de leur foi. Des nations entières ont ainsi vécu au Moyen Age, plongées dans la foi catholique, sans chercher à changer leur croyance primitive en une conviction scientifique[1]. La plupart des hommes passent ainsi à travers la vie, armés d'un simple assentiment, dont ils ont à peine conscience, au sujet des problèmes les plus importants qui puissent occuper l'esprit. S'ensuit-il que leur croyance doive être moins absolue parce qu'elle est moins riche de preuves? Non. Ce que l'on peut seulement dire, c'est qu'elle est moins explicitement certaine qu'elle ne le serait, si les circonstances venaient à obliger ces croyants à transformer par la discussion leur assentiment simple en un assentiment réflexe. Celui-ci a donc bien, selon la pensée de Newman, plus de valeur subjective, mais non moins de valeur objective.

De là vient, en général, que les convictions réfléchies n'ont pas autant d'efficacité pratique sur les actes de la vie que les croyances simples et dégagées du poids encombrant d'une froide argumentation. Celle-ci, sans doute, procure le repos de l'esprit dans la possession d'une certitude inébranlable, mais elle enveloppe la vérité et tend à la rendre moins vivante, en diminuant l'énergie et la fraîcheur des sensations que sa simple objectivité provoque dans l'âme par sa rencontre avec l'intelligence.

Les plus empressés à fuir le choléra, ne sont pas ceux qui discutent de l'imminence de l'épidémie, mais ceux qui

1. *Gr. of Ass.*, p. 211. Tr. P., p. 172.

en perçoivent simplement le danger réel. C'est ainsi que les plus zélés à répandre leurs convictions ne sont pas les savants et les hommes d'étude, qui ont passé leurs veilles à élucider des points d'histoire ou à creuser des problèmes de philosophie. Dans le monde religieux, ce n'est pas d'ordinaire chez les théologiens et les apologistes de la vérité chrétienne que l'on va chercher l'ardeur de la dévotion. On les estime, à tort ou à raison, beaucoup trop intellectuels et trop soucieux de la vérité spéculative du dogme pour être sensiblement touchés de sa réalité objective et capables de s'élever vers les cimes de l'ascétisme et de la spiritualité. La foi simple, mais énergique et généreuse, parce que appuyée sur une appréhension vivante des choses, n'a-t-elle pas suffi, au contraire, à concentrer dans l'action toute la volonté des martyrs et à leur faire affronter en silence les plus atroces tortures?

Il faut remarquer cependant que, dans sa forme la plus complète, la foi peut fort bien réunir, d'une part, les énergies de l'assentiment simple, et d'autre part, le repos de l'esprit dans ce calme persistant qui caractérise l'assentiment réflexe. C'est alors l'acte adéquat de certitude, mais d'une certitude qui ne laisse pas néanmoins de se heurter souvent aux inquiétudes naturelles de l'esprit humain.

Il n'est pas douteux, en effet, qu'il y a en nous une étrange indocilité, et comme une sorte de perversité intellectuelle innée, qui tend à entraîner l'esprit vers le scepticisme, ou du moins, à le poser dans une habituelle attitude de défiance vis-à-vis de la vérité. C'est ainsi que les dogmes de la foi, tout en lui faisant sentir ses limites, n'empêchent pas la raison de tenter instinctivement de passer outre[1], et de s'embarrasser de questions importunes (*muscæ volitantes*) que seuls le bon sens et la volonté

1. *Gr. of As.*, p. 217. Tr. P., p. 177.

BONNE PRESSE A. R. T. BIBLIOTHÈQUE

devraient délibérément écarter. D'où vient le mal? Pourquoi n'avons-nous pas été consultés pour naître? Si Dieu est tout amour, comment peut-il être toute justice? Ce sont là en réalité beaucoup moins des objections, si faibles soient-elles, que de simples étonnements, des hésitations passagères, qui se présentent à l'esprit sous formes de questions oiseuses, et que nous sentons, à la réflexion, parfaitement déraisonnables[1].

Si l'on ajoute à cette disposition naturelle de l'esprit humain l'habitude, contractée par l'étude, d'examiner et de discuter ces opérations mentales, de soumettre ses moindres convictions au contrôle de l'inférence, par souci d'une scrupuleuse exactitude, même en des sujets où le doute serait absurde, l'esprit, loin de gagner plus de clairvoyance dans cet exercice, y perd au contraire de son élasticité et de sa liberté.

C'est pourquoi, il n'est pas rare de rencontrer, chez les plus fermes croyants, une foi qui porte apparemment à sa racine un dangereux *substratum* de doute. Foi solide et sincère néanmoins, privée peut-être de sa sérénité normale, mais demeurant dans l'intelligence, sinon l'assentiment impétueux d'une jeunesse ardente, du moins une assurance grave et profonde, mûrie par l'expérience[2].

1. *Gr. of Ass.*, p. 218. Tr. P., p. 178.
2. *Gr. of Ass.*, p. 220. Tr. P., p. 179.

CHAPITRE V

SENS DES INFÉRENCES

Sa nature. — Son rôle. — Son critérium.

La conclusion de la théorie générale des inférences, et surtout, en dernier lieu, la difficulté de concilier le caractère conditionnel de l'inférence et le progrès dans la certitude qu'elle semble déterminer, lors du passage de l'assentiment simple à l'assentiment réel, amènent enfin Newman à exposer sa doctrine de l' « Illative sense ».

Comme il y a un sens moral, il y a un sens des inférences qui les domine et supplée à l'impuissance où est la raison raisonnante d'atteindre par elle-même à la certitude.

C'est ici le point culminant de la théorie newmanienne.

I

A. — En quoi consiste ce sens des inférences? Newman déclare ne pouvoir en donner une définition précise et avoue qu'il ne voit guère d'autre moyen de l'expliquer, si ce n'est par comparaison avec le sens esthétique, le sens des convenances ou le sens moral. Lorsqu'il parle de

l'*Illative sense,* il emploie donc ce mot comme on l'entend dans les expressions : « bon sens », « sens commun », « sens de la beauté ». Aussi n'en prouve-t-il également l'existence que par de simples analogies[1].

B. — Dans les beaux-arts, il y a des règles scientifiques exactes. Mais les règles seules ne suffisent pas à produire les chefs-d'œuvre. Pour être artiste, il faut, à ceux qui les appliquent, un don spécial que l'on appelle le génie ou du moins le talent. Il ne viendra à l'esprit de personne de dire que l'exquise sensibilité, la puissance de réalisation, le goût subtil (ce sens du beau) que possédait Phidias ou Raphaël comptent pour peu dans leurs œuvres, que le premier venu pourra y suppléer par la lecture de quelque traité. Pourquoi donc le raisonnement ferait-il exception à cette loi qui semble être la règle générale de toute notre activité intellectuelle ? Pourquoi la logique serait-elle le tout du raisonnement et la commune mesure de la vérité, alors que les arts, la médecine, la guerre, on le reconnaît, relèvent, en chacun de ceux qui les exercent, de quelque chose qui dépasse toute règle et toute formule : du goût esthétique, du talent, ou du génie[2]?

Il en est de même en matière de conduite morale. La parole écrite est chose trop vague et les généralisations des traités, trop complexes ou trop rigides. Lorsque je dois agir moi-même, *hic et nunc,* en un lieu déterminé et dans une circonstance particulière, je ne puis prendre pour règle ce qu'un homme devra faire dans dix ans ou même ce qui s'impose à un autre, actuellement à nos antipodes. Je dois me décider moi-même, en vertu d'une règle plus vivante et plus flexible, comme celle dont se servaient, au dire d'Aristote, les maçons de Lesbos, et

1. *Gr. of Ass.*, p. 345. Tr. P., p. 278.
2. *Gr. of Ass.*, pp. 357-358. Tr. P., p. 287.

qui était, non pas en fer, mais en plomb, afin de pouvoir s'appliquer à la surface inégale des pierres[1]. C'est pourquoi, d'après Aristote, nous possédons une faculté qui nous guide dans la recherche du devoir immédiat : la φρόνησις, et qui nous dit dans chaque cas particulier : Ceci est bien ou ceci est mal. Ainsi l'individu est à soi-même sa règle suprême, et dans certains cas, il aura raison de tenir tête au jugement du monde entier. Pourquoi donc n'y aurait-il pas en chacun de nous une faculté, dont la fonction est de contrôler les inférences qui conduisent à la vérité, comme il y a une φρόνησις, un sens moral, dont le rôle est de suppléer, dans les actes concrets, aux insuffisances pratiques de l'éthique générale ?

C. — Les analogies elles-mêmes, dont se sert Newman pour expliquer le sens des inférences, nous indiquent quel en est le double caractère. L'*Illative sense* est essentiellement personnel et subjectif. Chacun de nous voit le monde à sa façon, sans se rendre compte que cette façon lui est propre. Certains individus n'ont qu'une très faible appréhension des couleurs ; d'autres n'en distinguent qu'une ou deux, d'autres encore ne font point de différence entre le rouge et le vert. De même pour les formes : chacun voit à sa manière la relation d'une ligne à une autre ; pour celui-ci telle courbe est convexe, pour celui-là elle est concave. Chacun s'exprime sans hésiter ni pouvoir même soupçonner qu'on peut voir autrement que lui [2]. Les divergences, souvent constatées pour les perceptions sensibles, ne sont pas moins nombreuses, quand il s'agit de saisir les objets intellectuels. On s'était querellé furieusement, au commencement du dix-neuvième siècle, pour savoir s'il commençait le 1er janvier

1. *Gr. of Ass.*, p. 355. Tr. P., p. 285.
2. *Gr. of Ass.*, p. 374. Tr. P., p. 299.

1800 ou le 1er janvier 1801. Chaque argument qui semblait devoir trancher la question ne faisait qu'animer le débat. Il en serait probablement de même aujourd'hui si l'on soulevait de nouveau la question. Cet emportement ne pouvait provenir que d'une évidence irrésistible ; on avait la conviction absolue que la vérité était d'un certain côté et non pas de l'autre[1]. A plus forte raison ne faut-il pas s'étonner que, sur les questions de religion et de morale, les opinions opposées ou contradictoires se produisent aussi nombreuses que les esprits qui en disputent. Il ne faut donc pas demander au sens des Inférences d'établir une commune mesure entre un esprit et un autre esprit[2]. De là cependant, il ne faudrait pas conclure que la vérité objective n'existe point, mais plutôt, que l'intervention d'une puissance supérieure est nécessaire pour établir, en face de cette vérité, l'unité de croyance et l'unité d'esprit[3].

Le sens des Inférences ne varie pas seulement selon les personnes, mais il diffère encore selon l'objet du raisonnement. D'après Aristote, il y a autant d'espèces de φρόνησις qu'il y a de vertus à proprement parler ; car tel individu, qui fait preuve de bon sens et de tact dans un certain ordre de choses, n'en sera pas toujours capable dans un autre. Père de famille exemplaire, il peut s'être, dans les affaires, rendu coupable d'indélicatesse. Un homme peut être, à la fois, juste et cruel, téméraire et patient ; tel était excellent dans la vie privée qui fut un très mauvais roi ; tel était débauché qui devint grand homme d'État et chef habile en politique. D'autre part, les poètes n'ont pas le don qui fait les peintres, et le talent de l'archi-

1. *Gr. of Ass.*, p. 375 Tr. P., p. 300.
2. *Gr. of Ass.*, p. 362. Tr. P., p. 290.
3. *Gr. of Ass.*, p. 375. Tr. P., p. 300.

tecte ne comporte pas nécessairement celui de musicien[1].

II

L'idée que se fait Newman de l'*Illative sense* est surtout précisée par le rôle qu'il lui attribue dans tout le cours de nos raisonnements.

A. Du sens inférentiel dépend d'abord le choix des assomptions : hypothèses générales, opinions, préférences. Ce sont en soi des points qu'on suppose établis et hors de conteste sans même en faire mention : ils n'entrent pas dans le raisonnement lui-même, mais cependant, ils en déterminent, pour ainsi dire, l'orientation. Sans ces données supposées, il serait également impossible pour l'esprit d'entreprendre et de continuer aucun travail. Il ne s'agit donc pas ici de simples affirmations à priori; il est clair qu'elles ne sauraient avoir de place légitime dans aucune espèce d'inférence. Ces assomptions implicites sont, en réalité, des principes plus généraux qui imposent de prime abord une attitude, ou, si l'on veut, une posture déterminée, à un historien, par exemple, en face de son sujet. Ainsi Niebuhr croyait pouvoir accepter en sécurité tout ce qu'il trouvait dans les historiens romains ; interroger les faits, les démontrer et les reconstruire en les interprétant, c'était sa méthode. La prescription et l'absence de contradiction étaient pour lui une preuve suffisante de la réalité des faits, et s'il démolissait, il se croyait obligé de rebâtir. Par contre, d'après une autre école, la prescription ne compte pour rien, et aucun témoignage n'est admis en dehors de ceux dont la véracité est prouvée. Réjouissons-nous, dit Sir George Lewis,

1. *Gr. of Ass.*, p. 358. Tr. P., pp. 286-287.

que l'ingéniosité ou la science de Niebuhr lui aient permis, à l'aide de conjectures, de construire de belles hypothèses sur l'ancienne constitution de Rome; mais à moins qu'il n'apporte en leur faveur des témoignages suffisants, elles n'ont aucun droit à notre créance[1].

Or ces convictions que l'on peut dire, chez ces auteurs, préalables à tout raisonnement, sont intimement représentatives de la pensée de chacun. Elles sont liées à leur constitution mentale individuelle et, en toute circonstance, leur servent de lois générales d'exposition, aussi bien que de principes de critique et de controverses. Elles sont comme la floraison spontanée de leur intelligence et, en réalité, elles constituent, chez tous, l'acte le plus spécifique du sens des inférences. Aussi sont-elles extrêmement personnelles; elles sont, en chacun, le fondement du sentiment propre et exclusif qui fait que, consciemment ou non, à tout moment de la discussion, il en appelle à soi-même contre le sentiment des autres[2].

De là vient, ordinairement, dans les controverses, l'impossibilité de mettre les adversaires d'accord. Entre eux, toute opposition de détail a, de fait, sa source dans la divergence profonde de leur sentiment général. C'est pourquoi, afin de les concilier, il faudrait recourir constamment à une argumentation explicite qui, sur tous les points, porte en même temps sur le détail précis exigé par la discussion particulière et sur le sentiment général intime qui met les adversaires en opposition. Mais ce procédé, fût-il possible, serait vraiment trop lourd à manier. D'ailleurs, qui pourrait se dire assuré de son efficacité certaine? Qui oserait prétendre pouvoir, par le raisonnement, changer le caractère d'un esprit?

B. Le sens des inférences opère en second lieu le choix

1. *Gr. of Ass.*, p. 365. Tr. P., p. 292.
2. *Gr. of Ass.*, pp. 367, 68, 69, 71. Tr. P., pp. 294, 95, 96.

du point de vue spécial auquel, entre plusieurs autres, une même question peut être traitée. Le monde physique, par exemple, est susceptible d'être envisagé sous deux aspects à la fois très simples et très larges; soit comme un système de causes finales, soit comme un système de causes efficientes. Bacon s'est arrêté à ce dernier point de vue, parce qu'il se proposait d'étendre le pouvoir de l'homme sur la nature. Il entendait séparer le système physique du monde théologique. Il s'en tenait fermement à l'idée de cause, dans le sens le plus généralement admis, par opposition à l'idée de but ou de dessein, et se refusait à confondre les deux conceptions dans la même enquête. Il reprochait à l'interprétation traditionnelle des faits d'obscurcir la simplicité, nécessaire à son dessein. Il voyait ce que d'autres avant lui auraient pu voir, mais n'avaient pas vu comme lui. Ce qui fait son génie et lui vaut sa gloire vient précisément de ce don intellectuel si fécond en résultats[1].

L'« Illative Sense » est donc, sous ce rapport, constitutif de l'originalité de la pensée. De lui provient spécialement la différence de puissance que présentent les esprits dans l'analyse, l'abstraction ou la synthèse. C'est ainsi qu'un homme de loi, avocat ou juge, démêle aisément le fil conducteur d'une affaire compliquée et en résoud les énigmes, là où les esprits ordinaires ne verraient qu'un enchevêtrement inextricable de faits souvent contradictoires[2].

III

En définitive, le sens des Inférences est une certaine faculté d'interprétation et de contrôle de nos raisonne-

1. *Gr. of Ass.*, p. 372. Tr. P., p. 297.
2. *Gr. of Ass.*, p. 372. Tr. P., p. 298.

ments. Elle est au fond le sentiment vivant et instinctif des réalités concrètes, et aussi la perception de l'espace infranchissable qui séparera toujours ces réalités de leur expression (mot ou proposition). Car, si grands que soient les services rendus par le langage, c'est seulement l'action subtile et pénétrante de l'esprit, l'*Illative sense*, qui comble le fossé entre l'argumentation verbale de la raison raisonnante et les conclusions en matière concrète. Elle opère la transition entre les probabilités, auxquelles l'expérience conduit par la démonstration, et la certitude. Pour expliquer cette transition et justifier la certitude, il n'est donc pas besoin de recourir à l'hypothèse d'intuitions de formes intellectuelles qui feraient partie de notre nature et éléveraient notre expérience au-dessus d'elle-même. Il suffit de s'en rapporter aux faits. L'*Illative sense* est une faculté, ou si l'on veut, une opération mentale dont les hommes, à chaque instant, apportent le témoignage; elle est donc normale[1]; je n'ai pas besoin d'autre preuve de son existence, ni d'autre garantie de sa valeur.

Cette faculté est en effet à elle-même son propre critère, elle ne reçoit pas la certitude toute faite comme une chose venue du dehors par impression passive; elle la produit elle-même par un acte vivant et personnel, et ce serait une chimère de vouloir, en conséquence, trouver un critérium qui permette de juger de l'exactitude d'une inférence. Nous vivons dans un monde de faits et nous nous en servons. Nous les prenons tels qu'ils sont afin d'en tirer le meilleur parti possible. Nous usons du feu, de l'eau, de la terre, de l'air sans leur demander ce qui les autorise à agir sur nous et à nous venir en aide. Nous n'avons de même qu'à utiliser purement et simplement notre être avec ses facultés, esprit et corps. Je suis ce que je suis, ou

1. *Gr. of Ass.*, pp. 343-344. Tr. P., pp. 276-277.

je ne suis rien. Il m'est impossible de penser, de réfléchir, de porter un jugement sur mon être, sans partir du point même que je vise dans ma conclusion. Le seul jugement décisif que je puisse porter sur la valeur d'une inférence, en matière concrète, ne peut donc être prononcé que par ma raison raisonnante elle-même, par une action individuelle de mon moi, qui est à lui-même son propre centre[1].

S'il en était autrement, l'homme serait une anomalie dans la création, car chaque être créé, dans un sens très vrai, se suffit à lui-même et possède le nécessaire pour remplir son rôle particulier. Toutes ses fonctions, tous ses attributs sont appropriés à sa nature. Chacun des éléments qui le constitue, membres, organes, habitudes, instinct, appétit, contribue à la sécurité et au bien-être du tout. Pourquoi l'homme, si supérieur aux autres êtres, ne trouverait-il pas, lui aussi, son bien dans sa nature propre? Supérieur à l'animal par l'intelligence, de nature plus complexe et fait pour un idéal, l'homme est un être de progrès; mais sa supériorité ne le soustrait pas à la loi commune. Le progrès n'est réalisable pour lui que par l'usage normal de sa nature. Il doit, pour atteindre sa destinée, développer les facultés qui sont son héritage. Il ne peut le faire qu'en acquérant des connaissances, c'est-à-dire en somme, des certitudes. Or, il n'a pour cela que deux moyens, l'inférence et l'assentiment. Notre progrès est donc intimement lié à leur emploi normal, et c'est d'eux seuls que nous devons attendre les certitudes dont l'acquisition constitue le véritable progrès humain[2].

L'expérience, il est vrai, nous apprend, d'une part, que le cours de l'inférence est toujours plus ou moins

1. *Gr. of Ass.*, pp. 346-347. Tr. P., p. 279.
2. *Gr. of Ass.*, pp. 348-349. Tr. P., pp. 279-281.

trouble, tandis que celui de l'assentiment est clair et limpide, et d'autre part, que ce qu'il y a d'absolu dans la nature de l'assentiment dépend de ce qui est complexe, indirect, occulte dans l'expression des motifs inférentiels. Mais c'est un fait; il faut le prendre tel qu'il est et nous résigner à notre loi. Ce serait une ambition insensée de prétendre s'en affranchir et de vouloir se hausser à ce que nous ne sommes point et ne pouvons être. Il n'y a pas de milieu entre nous servir de nos facultés telles qu'elles sont et nous jeter au hasard dans le tourbillon du monde extérieur. Si je ne me servais pas de mon moi pour atteindre la certitude, de quel autre moi pourrais-je l'attendre? Si Dieu, en traçant notre voie, nous a doués d'une constitution mentale en rapport avec notre fin, pourquoi n'aurions-nous pas confiance en nos facultés malgré les difficultés inséparables de leur exercice?

Pourvu que nous suivions la méthode qui convient à l'objet de nos recherches, méthode inductive d'observation et d'expérimentation, ou méthode de déduction et d'abstraction, quel que soit l'objet de nos études, nous ne pouvons manquer de trouver tous les éléments probants nécessaires à notre assentiment. Mais il reste entendu, qu'en matière concrète, il n'y a pas de témoignage ultime en dehors de celui que l'esprit lui-même porte à la vérité[1].

1. *Gr. of Ass.*, pp. 349-352. Tr. P., pp. 281-283.

CHAPITRE VI

LA CERTITUDE

Ses limites. — Son indéfectibilité. — Son intolérance.

Le chemin qui conduit à la vérité est ardu; les obstacles s'y rencontrent nombreux, mais ne sont pas infranchissables. Sans violenter nos facultés pour les adapter aux exigences d'un optimisme idéal, ni poursuivre en vain la recherche d'une logique scientifiquement capable de l'imposer, les modes de penser, propres à notre nature intellectuelle, suffisent à nous mettre en possession tranquille de la vérité dans la certitude.

Or être certain, c'est adhérer à la vérité avec pleine conscience de la posséder et goûter dans cette possession un contentement de soi, une sécurité intellectuelle et comme une sensation de but atteint : disposition de l'esprit qui est, par rapport à la vérité conquise, ce qu'est en face du bien réalisé l'approbation intime de la conscience.

Cette confiance paisible qui caractérise la certitude se distingue nettement des autres états intellectuels et moraux avec lesquels on pourrait être tenté de la comparer.

L'esprit assurément éprouve une joie réelle dans la simple perception des choses. Les représentations mentales vraies ou fausses, les images où la variété le dispute à l'imprévu, les histoires, les romans, les biographies,

les faits qu'un récit habile entremêle de péripéties et de catastrophes dans un étroit enchaînement, tout cela procure un plaisir très vif, quelle que soit d'ailleurs la véracité des tableaux ou de la narration. Tout différent est le genre d'intérêt qu'éveille la perception de cette véracité elle-même; car alors, l'esprit a conscience de tenir, non plus des images, mais ce qu'il goûte plus encore, les réalités dont elles émanent[1].

La recherche scientifique procure aussi une jouissance spéciale : attrait du mystère encore inexpliqué mais en voie de s'éclaircir, plaisirs complexes de l'attente, des surprises, de l'hésitation, de la crainte ou de l'espoir que rencontre l'intelligence dans la marche en avant vers l'inconnu, satisfaction réelle qu'on peut appeler logique parce qu'elle accompagne les efforts de l'esprit et est particulière à l'inférence, par opposition à celle qui naît de l'assentiment. En ce sens, les philosophes de l'Académie disaient que le bonheur ne consiste pas à trouver la vérité, mais à la chercher.

Tout autre est la joie de la certitude ; car il ne s'agit plus alors pour l'esprit de chercher le vrai, au risque, sinon d'imiter le vain labeur de Sisyphe ou des Danaïdes, du moins de courir, entre deux thèses opposées, les chances d'un jeu de hasard ou d'adresse, mais de se reposer sur le terrain d'un résultat réellement acquis et solidement tenu.

Le doute même comporte un plaisir qui est lui aussi, en un sens, très réel. Lorsqu'après avoir longtemps désiré la lumière et travaillé sans relâche à la solution de certains grands problèmes, l'esprit fatigué peut se dire : Enfin, je sais que je ne puis savoir le tout de rien ; c'est pour lui un immense soulagement de pouvoir, à bon

1. *Gr. of. Ass.*, p. 206. Tr. P., p. 167.

escient, se reposer dans une sorte de résignation grave. La satisfaction ne consiste pas à ignorer, mais à connaître qu'il est impossible de savoir. Malgré le mal de l'ignorance qui demeure, l'esprit définitivement résigné à sa misère, après en avoir touché le fond, sent descendre sur lui un peu de la paix que donne la certitude[1].

La certitude se distingue donc formellement de ces divers états psychologiques par un sentiment particulier et *sui generis* de sécurité et de quiétude mentales. Elle comporte en outre quelques caractères plus spécifiques sur lesquels il convient d'insister. Elle est limitée, indéfectible et intolérante.

I

De nos jours, l'objet de la pensée et de la croyance est beaucoup plus étendu qu'autrefois. Chaque matin, par exemple, la presse nous met sous les yeux, pour ainsi dire, le monde entier; et sur les affaires sociales, les livres, les hommes, les partis, les croyances, les principes politiques, pour avoir le droit d'émettre un avis ou de formuler une opinion, nous aurions besoin d'une formation intellectuelle très compliquée. Cependant, comme si nous étions compétents, nous discutons et nous tranchons ces questions qui nous dépassent, ou qui exigeraient du moins une étude sérieuse des différents aspects sous lesquels elles se posent successivement. Aussi rien d'étonnant qu'au bout de quelques années nous soyons obligés de reviser nos conclusions, sinon même d'y renoncer. Alors la foule, incapable de faire la différence entre opinion, créance, profession de foi, certitude, et attribuant à tous ces actes mentaux la même valeur, nous accuse de

1. *Gr. of Ass.*, p. 209. Tr. P., p. 169.

changer de certitude en changeant d'avis, tandis qu'à dire vrai, nos jugements n'ont jamais atteint plus haut que la simple probabilité[1]. C'est pourquoi Newman établit ailleurs que la véritable certitude est nécessairement conditionnée par l'assentiment réflexe.

Or, il ne faut pas se faire d'illusion sur la fréquence de l'assentiment réflexe; son domaine est en réalité très restreint. Il ne s'étend guère au delà des objets des sens, des vérités et des faits qui sont à la base de nos connaissances, des éléments des sciences et des principaux points de l'histoire, de ce qui se rapporte à notre personne, à nos amis et à notre famille. Tout le reste, en général, relève de l'opinion : affaires publiques, vie professionnelle, commerce, littérature et même sciences expérimentales. Sur ces sujets, les hommes prudents sont en effet rarement affirmatifs; ils ne prétendent nullement posséder en cela ni même rechercher la certitude. Ils se contentent de formuler leur jugement d'après ce qui leur paraît être le plus vraisemblable et comporter le plus de garantie[2].

Au point de vue pratique, cette distinction est d'importance, car pourvu que l'on n'exagère pas la portée de cette maxime, il est vrai de dire que la probabilité est le guide de notre vie intellectuelle et morale, tant il est vrai que le champ des opinions est infiniment plus vaste que celui de la certitude. Cela est aussi vrai des connaissances divines que des connaissances humaines. Il fut un temps où les vérités essentielles de l'ordre scientifique étaient méconnues. On admettait, comme premier élément des choses, l'eau, l'air et le feu. La charpente de l'univers était éternelle, les planètes étaient fixées sur des sphères tournantes en cristal, ou bien elles étaient emportées dans

1. *Gr. of Ass.*, p. 235. Tr. P., p. 191.
2. *Gr. of Ass.*, p. 237. Tr. P., pp. 192-193.

un tourbillon autour du soleil, tandis que celui-ci opérait sa révolution autour de la terre. Il n'y avait pas, alors, plus de certitude sur ces questions qu'il n'y en a aujourd'hui sur l'origine du langage, l'âge de l'homme, ou l'évolution des espèces[1].

A l'heure actuelle, la théologie présente le même aspect. Ce n'est pas une seule science théologique qui existe dans le monde, c'est en fait une multitude d'hypothèses. Nous avons l'athéisme, le déisme, le panthéisme, et sans parler des nombreuses théologies chrétiennes, le judaïsme, l'islamisme et les religions occidentales. Chacune de ces croyances a ses défenseurs qui la déclarent la seule vraie[2].

Quelle est donc, de fait, la place tenue par la certitude dans notre vie intellectuelle et morale?

Selon la théorie de Newman, il est entendu que le domaine de la certitude est limité à celui de l'assentiment réflexe. Mais il est à remarquer que cette limite est subjective et variable.

Une vérité, un fait, peuvent être certains sans être universellement admis. Nos sens nous donnent chaque jour des certitudes que nous ne partageons avec personne. Celles de la science sont le privilège de certains pays et, dans ces pays, des seuls esprits cultivés. D'autre part, sans principes fondamentaux, il n'y a pas de conclusion possible; la probabilité présuppose l'existence de vérités certaines sans lesquelles elle cesserait d'être rationnelle. Idées primitives et essentielles de la raison, information de la mémoire, du sens moral et de la logique; c'est à l'aide de ces vérités incontestables que chacun de nous forme ses jugements personnels et dirige sa vie d'après

1. *Gr. of Ass.*, p. 241. Tr. P., p. 196.
2. *Ibid.*

les probabilités qu'elles suggèrent. Mais la probabilité ne suffit pas toujours. Il est des cas où la limite de certitude acquise doit être étendue. Ceux qui ne font consister la piété qu'en une sorte de froid respect pour l'Être suprême, qu'en une vague profession de foi à la Révélation Chrétienne, accompagnée de l'assistance aux cérémonies rituelles, peuvent se contenter de probabilités comme base de leurs croyances et de leur vie religieuse, de même qu'ils s'en contentent pour toutes les transactions humaines. Mais s'il est vrai que la religion doit être le principe directeur de notre vie, si nous devons, au besoin, lui sacrifier notre fortune, notre nom, notre position, risquer tout notre enjeu sur les espérances de la vie future, il est nécessaire que le terrain sur lequel nous marchons soit sûr, que nous ayons une véritable prise sur l'objet de notre croyance, ce qui n'est pas autre chose que posséder la certitude[1]. Celle-ci une fois acquise, en ce qui concerne le monde invisible, la connaissance du Créateur, de ses attributs, de la Providence, de ses œuvres, soit par la raison, soit par la révélation, nous tenons un terrain inébranlable. Au delà, sans doute, continuent de s'étendre encore les vastes régions de la théologie, de la métaphysique, de la morale, domaine de l'opinion; mais il n'en est pas moins vrai que, par l'étude et la réflexion, nous avons étendu en nous le champ de l'assentiment réflexe, et que nous possédons la certitude là où d'autres s'en tiennent encore à la probabilité.

Il est donc permis de conclure que limitée de fait, la certitude est illimitée de droit, puisque subordonnée aux progrès réalisables par l'assentiment réflexe.

1. *Gr. of Ass.*, pp. 237-238. Tr. P., pp. 193-194.

II

Mais si la certitude est susceptible de développement, il ne s'ensuit pas pour cela qu'elle soit capable de variation. Ce qui est vrai en soi ne peut cesser de l'être. La certitude qui est la pleine conscience de la vérité possédée est donc indéfectible comme le vrai est immuable. On ne peut se dire certain d'une vérité que dans la mesure où l'on a conscience que cette vérité ne peut cesser pour nous d'être vraie. La certitude sur ce point exclut toute inquiétude, et s'il en était autrement, il faudrait la déclarer impossible et ne regarder ce qui y ressemble que comme une bizarrerie de l'intelligence[1]. Si l'on admet que l'esprit est fait pour la vérité, il faut donc regarder l'indéfectibilité comme la règle générale et un caractère de la certitude.

Or l'expérience ici confirme-t-elle toujours la théorie? Non, car il semble au contraire que toute conviction vraie ou fausse soit également susceptible de durer ou de se perdre. Il semble qu'il n'y a pas de croyance qui ne puisse se détacher d'une proposition, pour passer à la proposition contraire, tout en conservant, le temps qu'elle dure, dans un cas comme dans l'autre, ce caractère de sécurité et de repos que la vérité devrait seule légitimement conférer[2]. Ne voyons-nous pas en effet tous les jours des gens changer de certitude, ou du moins, de ce qu'ils considéraient comme telle, et cependant se sentir aussi à l'aise et aussi tranquilles dans leur conviction nouvelle qu'ils l'étaient dans l'ancienne? On les voit adopter des formes de religion, puis les abandonner pour en prendre de

1. *Gr. of Ass.*, pp. 221 et 197-198. Tr. P., pp. 180 et 160-161.
2. *Gr. of Ass.*, pp. 222-223. Tr. P., pp. 180-182.

diamétralement opposées. On les voit encore risquer leur fortune et leur vie dans des aventures folles, engager leurs capitaux aussi bien que leur réputation dans des affaires dont ils ne tardent pas à se dégoûter et auxquelles ils renoncent. Leur jeunesse vit de convictions enthousiastes et leur vie s'achève dans la plus cynique incrédulité[1]. Comment donc pourrait-on dire que ces gens-là ont jamais possédé la certitude? Avec tant d'exemples de la faillibilité humaine, comment admettre même la possibilité de la certitude?

Cependant celle-ci existe, elle est inhérente à l'assentiment réel, et s'il y a des convictions fausses, il faut reconnaître qu'il y en a de vraies. Quelle différence y a-t-il donc entre la vérité et ce qui n'en a que l'apparence? entre la connaissance réelle et ses contrefaçons? A quel signe distinguer la certitude de ce qui n'est qu'une illusion[2]? Existe-t-il, en d'autres termes, un critère sérieux, garantie nécessaire de l'indéfectibilité de la certitude?

On a été souvent porté à croire que cette garantie était dans le don d'infaillibilité. Mais infaillibilité et indéfectibilité sont choses très différentes. Nous le sentons bien par expérience intime. Je suis sûr que deux et deux font quatre, mais il m'arrive pourtant de faire des erreurs dans de longues additions. Je me souviens parfaitement de ce que j'ai fait hier et je sais néanmoins que ma mémoire n'est pas infaillible. L'infaillibilité porte sur toutes les propositions relatives à un sujet donné, la certitude ne vise jamais qu'une proposition particulière et concrète. L'infaillibilité est antécédente par rapport au raisonnement et elle le domine, la certitude est consé-

1. *Gr. of Ass.*, p. 223. Tr. P., p. 181.
2. *Gr. of Ass.*, p. 181. Tr. P., p. 159.

cutive à l'assentiment réflexe. L'infaillibilité est un don de l'esprit, toujours à la disposition de celui-ci, dès lors que son activité ne sort pas de l'ordre d'idées dans le domaine desquelles il est précisément infaillible; la certitude au contraire résulte des seules opérations de la raison. L'infaillibilité n'a donc rien à voir avec l'indéfectibilité de la certitude. Du fait qu'un homme possède celle-ci dans un cas particulier, on ne peut en conclure qu'il possède la première dans tous les cas possibles. Je suis certain que la Reine Victoria règne sur l'Angleterre, je n'en suis pas pour cela infaillible, je puis me tromper sur beaucoup d'autres sujets. Il n'est donc pas possible de tracer une ligne générale de démarcation entre les certitudes qui ont la vérité pour objet et celles qui sont fausses[1].

Il ne s'ensuit pas cependant que la certitude indéfectible n'existe point. On vient de le dire, celle-ci résulte d'une opération de l'esprit, c'est donc à ce point de vue que doit se poser la question. Or, du fait que l'intelligence est capable de se tromper et se trompe souvent dans les inférences symétriques de l'assentiment réflexe, s'ensuit-il que la certitude soit impossible toujours? Parce que le raisonnement conduit fréquemment à des conclusions fausses, s'ensuit-il qu'il ne conduise jamais à la vraie?

Il faut remarquer d'abord, d'une manière générale, que l'erreur n'est pas absolument fatale et impossible, de sa nature, à éviter. Il est rare en effet que l'erreur soit dépourvue de tout indice de fausseté, au point de ne faire naître dans l'esprit aucun soupçon ni aucun motif de suspendre son jugement[2]. L'erreur proprement dite et absolue, c'est-à-dire une conviction erronée, n'impli-

1. *Gr. of Ass.*, pp. 224-225. Tr. P., pp. 182-183.
2. *Gr. of Ass.*, p. 197. Tr. P., p. 160.

quant aucune témérité dans le jugement intérieur et personnel, est par suite beaucoup moins fréquente qu'on ne pense. L'erreur est donc souvent le fait d'une témérité de l'esprit; on se trompe par sa faute. L'expérience des illusions antérieures doit rendre nos affirmations plus prudentes dans la suite; elle doit nous inciter à plus de réflexion, mais non pas nous porter à nier la possibilité de la certitude.

Il ne faut pas non plus oublier que la certitude est un assentiment réfléchi donné à une proposition reconnue vraie après délibération. Or le raisonnement est acte complexe, conforme certes à la nature de l'esprit mais qui demande à ne venir, comme les autres, qu'à son heure. Il suppose au préalable des données suffisantes et, en particulier, un fondement bien posé. D'une part, je n'ai donc pas tort de donner mon assentiment à une proposition que je crois vraie puisque je la vois telle après réflexion; mais d'autre part, si je n'étais pas alors en possession de tous les éléments de la vérité, si j'ai pris un mauvais point de départ, ce n'est ni le raisonnement en lui-même, ni la faculté qui l'a construit qui sont responsables de mon erreur de fait. Il y a eu seulement de mon côté abus de mes facultés intellectuelles et inférence précipitée. C'est pourquoi le fait même d'erreurs multipliées ne prouve pas l'inexistence de la certitude.

D'ailleurs, s'il en était autrement, il faudrait conclure qu'une erreur partielle est une raison suffisante pour se déclarer sceptique sur l'objet principal d'une certitude acquise; parce qu'on ignore au juste ce que Newton doit à Pascal, il faudrait rejeter la loi de gravitation universelle, sous le seul prétexte qu'on ne sait auquel des deux en attribuer la découverte[1]. Bien plus,

1. *Gr. of Ass.*, pp. 229-230. Tr. P., pp. 186-187.

si l'erreur entraînait l'impossibilité de la certitude, une première erreur ne saurait être corrigée par l'évidence même. Un soir, au clair de lune, j'aperçois une ombre parmi les arbres : c'est un homme. Je me rapproche, l'ombre subsiste ; il n'y a plus pour moi d'hésitation possible, je suis certain que c'est un homme. Cependant je lui adresse la parole, mais il ne me répond pas et demeure immobile. Je me demande alors quel peut être son dessein de se cacher ainsi parmi les arbres, à pareille heure. J'arrive enfin près de lui ; j'étends le bras, et sans le moindre doute intermédiaire, je m'aperçois brusquement que ce que je prenais pour un homme n'est qu'un effet des rayons de la lune tombant sur quelques feuillages entrelacés. M'est-il donc interdit de me fier à cette seconde certitude parce que la première était erronée ? Est-ce qu'au contraire les objections qui pouvaient susciter ma première surprise ne s'évanouissent pas devant la clarté de ma seconde expérience[1] ? Si en un mot, après s'être trompé une fois, il n'était plus possible d'affirmer quoi que ce soit, il faudrait reconnaître l'impossibilité même d'être certain de son erreur. C'est l'absurde.

La certitude est donc indéfectible ou elle n'est pas, et cela dans le domaine des vérités religieuses aussi bien qu'en toute autre matière. Sous ce rapport, Newman établit particulièrement avec insistance qu'on ne peut soulever contre sa théorie aucune des objections sérieuses. A son avis, tout le débat résulte ici d'une double confusion.

On a premièrement le tort de confondre avec la certitude l'adhésion des croyants. En effet, l'assentiment et la certitude proprement dits se rapportent seulement à des propositions prises une à une, quel que soit d'ailleurs l'en-

1. *Gr. of Ass.*, p. 231. Tr. P., p. 188.

semble des raisonnements où l'on puisse les rencontrer. Or une religion n'est pas une proposition mais un système; elle est tout à la fois un credo, un rite, une philosophie et une règle de vie. Accepter une religion, ce n'est ni un assentiment simple, ni un assentiment réflexe, ni une conviction ni un préjugé, ni un assentiment de notion ni un assentiment réel, ni une opinion; mais c'est un ensemble composé de toutes sortes d'assentiments, les uns d'une espèce, les autres d'une autre. Or parmi tous ces actes de l'esprit, combien y en a-t-il qui peuvent être appelés du nom de certitude? Et à côté de ceux qui méritent d'être considérés comme tels et qui ne changent pas, combien y en a-t-il qui se réduisent à de simples probabilités[1]? Les variations sur ce dernier point ne sont donc pas un argument contre l'indéfectibilité de la certitude, puisqu'elles ne portent précisément que sur des propositions qui sont du domaine de la simple opinion. Il faudrait, pour que l'argument ait une valeur, que les changements de religion objectés à l'indéfectibilité de la certitude, soient, de la part des croyants, la substitution précise d'une certitude nouvelle à une certitude contraire. C'est ce qui n'est pas, car c'est en bloc qu'ils substituent dans leur vie une religion à une autre, le Romanisme au Protestantisme, ou le Socinianisme au Déisme. Ils ne prennent même pas garde à ce qu'il peut y avoir de commun entre ces divers systèmes, et qui est la seule chose certaine à laquelle, précisément, ils ne renoncent point en changeant de croyance; tant il est vrai que, pour ces esprits inquiets eux-mêmes, la certitude acquise reste, comme pour les autres, quoique à leur insu, indéfectible.

Dans l'objection que l'on fait des variations de croyance religieuse contre cette indéfectibilité, on a, secondement,

1. *Gr. of Ass.*, p. 243. Tr. P., p. 198.

le tort de regarder comme un changement réfléchi de certitude ce qui n'est, en réalité, qu'une conclusion nouvelle tirée de cette certitude même, laquelle demeure. Voici par exemple trois protestants qui se font l'un Catholique, l'autre Unitairien, le troisième Libre-Penseur. Comment s'opèrent ces changements et sur quoi portent-ils? Le premier devient Catholique parce que, comme Protestant il donnait à la divinité de Notre-Seigneur un assentiment réel, et que cette certitude, bien implantée en son esprit, l'a conduit à sympathiser avec la doctrine de la maternité divine de Marie et la Présence Réelle, si bien qu'enfin son protestantisme lui est tombé des épaules, et il s'est soumis à l'Église. Le second, partant de ce principe que l'Écriture est la règle de la foi et que le jugement privé en est l'interprète, a pensé que le Credo de Nicée et de saint Athanase ne découlait pas nécessairement du texte sacré; que, par suite, la Parole de Dieu avait été altérée par les traditions humaines; il ne lui restait dès lors qu'à adopter ce qu'il croit être le Christianisme primitif et à devenir Humanitairien. Le troisième a glissé peu à peu dans l'incrédulité, parce qu'il avait une prédilection particulière pour le dogme protestant d'après lequel tout Sacerdoce est une corruption de la simplicité évangélique. Il a commencé par repousser le sacrifice de la Messe, puis il a renoncé à admettre la régénération par le baptême et même le principe des sacrements. Il s'est demandé ensuite : A quoi bon des dogmes? A quoi bon des maîtres pour enseigner la religion? Quel besoin d'un intermédiaire entre l'homme et son Créateur? Bientôt il s'est dit que les Apôtres avaient à répondre à ces questions aussi bien que le clergé anglican; et ainsi il est arrivé à conclure que la seule révélation de Dieu à l'homme est celle qui est écrite au fond des cœurs. Donc, pendant quelque temps, il reste Déiste. Mais peu après, voici qu'une nouvelle idée s'insinue en lui. La loi

morale (que Dieu existe ou n'existe pas), n'en est pas moins gravée dans l'âme; dire qu'elle vient de Dieu n'est qu'un moyen détourné de lui donner plus de force, moyen inutile d'ailleurs, car elle porte en elle-même son autorité sacrée et souveraine, comme en témoignent nos sentiments les plus intimes. C'est alors que, se tournant vers le monde physique, il n'y a découvert aucune preuve scientifique de l'existence de Dieu, et pensant que les choses iraient aussi bien sans cette hypothèse, il y a renoncé et est tombé dans l'Athéisme pur et simple.

Peut-on dire vraiment que dans ces trois cas, de vieilles certitudes ont été remplacées par de nouvelles? En aucune façon. Chacun de ces trois hommes s'est mis en route avec une seule certitude (ce que, d'ailleurs, un examen attentif lui aurait appris). Il l'a emportée avec lui et l'a introduite dans un nouveau système de croyance. Il est resté fidèle à cette conviction unique et conséquent avec lui-même, en dépit de ceux qui font grand état de ses changements d'opinion. Bien qu'il ait ajouté plus d'un élément à son principe dirigeant, il n'a perdu aucune de ses convictions qu'il possédait à l'origine[1]. Les convictions solidement établies dans l'esprit sont les pivots sur lesquels s'opèrent les changements dans cette multitude de croyances, d'opinions, de préjugés, d'assentiments variés qui constituent une forme de Religion ou une Église. Cela est vrai si ces convictions fondamentales sont des erreurs. Mais s'il s'agit de vérités, combien plus ferme encore est leur résistance, combien plus naturel le passage d'une croyance à l'autre, sans qu'il y ait ébranlement des certitudes existantes[2]! Aussi, que des esprits passionnés pour le vrai se sentent attirés vers l'Église catholique, rien de

1. *Gr. of Ass.*, pp. 246-247. Tr. P., pp. 200-201.
2. *Gr. of Ass.*, pp. 250-251. Tr. P., pp. 203-204.

plus naturel puisqu'elle prétend en effet contenir et revendiquer comme sienne propre toute vérité trouvée en dehors d'elle. Venus de religions différentes, ils aboutissent logiquement au catholicisme, non certes pour perdre ce qu'ils possèdent, mais pour acquérir ce qu'ils ne possèdent pas. Ils n'ont à renoncer à aucune de leurs certitudes. Ils n'ont au contraire qu'à augmenter de vérités nouvelles les bagages de leurs convictions [1].

On dira, sans doute, que dans tout changement de croyances il y a cependant, à côté des idées qui demeurent, des convictions qui périssent. Saint Paul croyait fermement à la suffisance de la loi juive, et cette croyance disparut lorsqu'il devint chrétien. Les juifs, qui abandonnèrent leur religion pour l'Évangile, avaient auparavant une très ferme confiance dans la perpétuité du système mosaïque. Les protestants anglais, qui deviennent catholiques ou tombent dans le scepticisme, adhéraient d'une foi absolue et réfléchie à la validité des ordinations anglicanes et au caractère invisible de l'unité de l'Église. Mais la question est de savoir précisément si l'abandon de ces idées n'est pas justifié par l'incertitude fondamentale de leurs principes. Or la conversion miraculeuse de saint Paul mise à part, les recrues de l'Église catholique ne lui viennent-elles pas en effet de ceux qui ne sont pas complètement certains de la thèse principale de l'anglicanisme ou du judaïsme, mais qui, répudiant tout fanatisme, ne cherchent la vérité que pour elle-même? N'est-il pas évident qu'on ne peut alors les citer comme exemples de la défectibilité de la certitude [2]?

D'ailleurs, déclare Newman, l'indéfectibilité n'est qu'un caractère négatif de la certitude [3]. Il l'est en ce

1. *Gr. of Ass.*, pp. 250-251. Tr. P., pp. 203-204.

2. *Gr. of Ass.*, p. 254. Ce dernier passage sur les Anglicans a été supprimé dans la traduction française de Mme Gaston PARIS.

3. *Gr. of Ass.*, p. 255. Tr. P., p. 207.

sens que, s'il fait défaut, la preuve existe que l'esprit n'a jamais été certain ni l'adhésion très ferme. Celle-ci pour être telle, doit en effet sortir victorieuse de toutes les épreuves. Mais la présence de ce caractère ne suffit pas à révéler la certitude; d'autres assentiments, le préjugé par exemple, pouvant jouir de la même prérogative. Dans ce dernier cas, l'attachement de l'esprit au préjugé ne peut être cependant confondu avec la certitude, puisque celle-ci est le résultat d'une investigation approfondie, tandis que le préjugé, de sa nature, précède l'examen rationnel.

Ce que l'on objecte à l'indéfectibilité de la certitude n'est autre chose en somme que l'imperfection même de l'intelligence humaine. Mais l'esprit est susceptible d'éducation et de progrès; par la pratique et l'expérience, il arrive lentement, peut-être, mais sûrement à la perfection de ses actes. Or, nous ne nous passons point de pendules sous prétexte que, de temps à autre, elles n'indiquent pas l'heure vraie. La certitude est comme la sonnerie de l'intelligence; si l'intelligence remplit mal sa fonction, il faut en conclure seulement qu'elle a besoin d'être réglée et non pas que le timbre est sans valeur. La conscience elle aussi sonne faux lorsqu'elle est mal formée; elle garde pourtant son autorité. De même, le fait qu'un certain nombre d'esprits, fussent-ils des plus cultivés, sont souvent victimes d'erreurs ou d'illusions, ne détruit pas la légitimité de la certitude, et ne permet point de contester davantage son indéfectibilité[1].

III

Selon Newman, la certitude comporte un troisième caractère. Elle est intolérante. Personne ne peut se dire

1. *Gr. of Ass.*, p. 234, Tr. P., p. 190.

certain d'une vérité s'il accueille un seul instant la pensée que sa contradictoire puisse être plausible et s'il n'est pas disposé à rejeter immédiatement toute objection contre cette vérité. Si un homme est sûr que l'Irlande est à l'ouest de l'Angleterre ou que le Pape est le Vicaire de Jésus-Christ, que lui reste-t-il, pour être logique avec lui-même, sinon de pousser sa conviction jusqu'à l'intolérance à l'égard des assertions contraires? Croyez-vous, qu'à moins d'être fou, je puisse sans intolérance m'arrêter à l'idée absurde d'être un jour Empereur des Français? Si quelqu'un voulait me persuader que la trahison et l'ingratitude sont aussi dignes de respect que la reconnaissance et la fidélité, me croirais-je obligé de discuter ses arguments ou plutôt contraint de les rejeter sans même les entendre, au risque de me faire traiter de lâche et de fanatique[1]? On ne peut être en effet tolérant envers les objections sans les encourager et reconnaître de ce chef qu'elles répondent à quelque réalité.

L'intolérance que comporte la certitude ne naît pas d'un dessein prémédité. Ce n'est pas un effort de la volonté tendant à repousser toute proposition adverse. Elle jaillit spontanément de l'intelligence elle-même. Elle est purement spéculative. Elle n'a rien de commun avec le fanatisme pratique, non plus que la tolérance, qui lui est opposée, avec la patience ou la douceur qui sont des vertus morales. L'intolérance de la certitude est intellectuelle comme la certitude elle-même.

Il ne faut pas confondre la véritable intolérance avec ses contrefaçons. Ce n'est pas l'impatience et l'irritation en face de la contradiction. Il est incontestable que soupçonner les mobiles de son adversaire, l'accuser de sophisme, se montrer arrogant, dire des injures et vouloir

1. *Gr. of Ass.*, p. 199. Tr. P., pp. 161-162.

finalement imposer silence aux interlocuteurs, n'est pas un signe que l'esprit possède la certitude. C'est plutôt le fait d'un homme inquiet qui craint de se voir serré de trop près et qui, par conséquent, n'est pas absolument certain de ce qu'il avance[1].

L'intolérance de la certitude n'est pas davantage synonyme de témérité dans l'affirmation. Dans la conversation, ne nous est-il pas arrivé de rencontrer des gens dont les dires, sur une question de fait, étaient de part et d'autre aussi catégoriques que contradictoires? Mais voici qu'on les priait d'appuyer leur témoignage par un serment, et tout à coup ils devenaient hésitants, réservés, et très circonspects. Ou bien ils racontaient avec la plus grande assurance une affaire à laquelle ils avaient assisté; mais survient un tiers dont le témoignage sera décisif; et parce que leur intrépidité de langage provenait surtout de ce qu'il n'y avait personne pour les contredire, ils changent soudain de ton, s'expliquent, arrangent ce qu'ils ont dit, laissent des portes ouvertes et des échappatoires pour le cas où le témoin survenu leur serait contraire. Leur attitude décidée était si étrangère à l'intolérance de la certitude, qu'ils s'apprêtent à toutes les concessions pour s'épargner une totale rétractation[2].

La véritable intolérance est en somme, dans la pensée de Newman, spécialement corrélative de l'indéfectibilité de la certitude. Elle consiste en une résistance passive et tranquille, inspirée par la conscience même de posséder le vrai et qui fait, que sans s'irriter du ton tranchant ou des violences d'autrui, on se contente de répondre à ces objections, que l'on sait inefficaces, par la claire et calme affirmation de la vérité.

Qu'on ne dise pas d'ailleurs que cette attitude peut

1. *Gr. of Ass.*, p. 201. Tr. P., p. 164.
2. *Gr. of Ass.*, p. 200. T. P., pp. 162-163.

être quelquefois contraire aux exigences d'une saine raison. Cela ne serait vrai que s'il pouvait y avoir une évidence opposée contradictoirement à une autre évidence. Ce n'est pas possible. Lorsque l'apparence est telle, il faut dire que l'on tient les extrémités d'une chaîne dont le milieu nous échappe. On nous annonce qu'un homme que nous-mêmes avons vu mourir est vivant. Et en effet, il nous est donné de le voir, de converser avec lui. La certitude que nous avions de sa mort peut-elle être encore intolérante? Ne faut-il pas plutôt renoncer à notre primitive certitude? Mais comment cela se pourrait-il, puisque nous avons été témoins de la mort de celui que nous voyons vivant? Sans doute, au premier moment, il nous semblera que le monde s'écroule, nous serons prêts à rejeter le témoignage de nos sens, de notre raison, et à douter même de notre existence; car c'est une loi physique qui mérite une confiance absolue : lorsque la vie a cessé, elle ne revient plus. Impossible donc de ne pas reconnaître les deux événements contraires. Cependant, après la surprise du premier choc, nous nous ressaisissons; la certitude renaît, également intolérante de part et d'autre en face de l'alternative opposée. C'est que ce double fait surprend notre ignorance, mais n'a rien en soi de contraire à la raison[1]. On le voit bien quand le mystère s'explique par la Divinité de Celui qui s'est ressuscité. De même si, par impossible, une découverte scientifique venait à contredire une des vérités que je sais révélées par Dieu, je ne pourrais assurément pas renoncer à la certitude de ce dogme que, sur preuves suffisantes, j'ai reconnu comme venant du ciel. Sans raisonner, sans chercher d'explications ou de conciliations, mais sans rien sacrifier d'une certitude à l'autre, je m'armerai simple-

1. *Gr. of Ass.*, p. 257. Tr. P., pp. 207-208.

ment de patience pour attendre la lumière. Cependant tous les savants et tous les expérimentateurs du monde ne réussiraient pas à entraîner ma conviction. Je me dirais simplement que nous raisonnons, eux et moi, à l'aide de moyens termes différents, mais qu'il ne peut y avoir conflit réel entre ma certitude et la leur, et je continuerais avec calme de me renfermer dans l'intolérance de ma foi[1].

Cette intolérance néanmoins n'exclut pas pour cela diverses formes d'émotions. En face de l'objection, la calme résistance de l'esprit, qui se repose dans la certitude conquise, ne lui interdit pas une certaine vivacité sensible dans l'amour de la vérité, qu'elle a pour fonction de chérir et de garder. Cette vivacité parfois s'exagère par manque de goût ou trop d'ardeur juvénile, mais ce n'est plus l'irritation inquiète que réprouve la véritable intolérance. Le calme de celle-ci ne condamne pas non plus le zèle qu'inspire la charité et qui porte un homme à détruire l'erreur dans l'esprit d'un autre pour y faire rayonner la vérité et lui faire partager ses convictions. L'idée très haute qu'on se fait du talent d'un adversaire dans la discussion, ou la conscience que l'on a des difficultés philosophiques du sujet discuté porte aussi l'esprit le plus convaincu à revenir avec insistance sur les mêmes arguments. Ce n'est donc pas là ni crainte d'avoir à céder à son contradicteur, ni besoin de se rassurer soi-même. Il serait facile d'enregistrer ainsi une foule de cas intéressants pour ceux qui se font fort d'expliquer les phénomènes météorologiques de l'esprit humain. Mais on n'en rencontrerait aucun qui contredise au fond l'idée que Newman conçoit du caractère intolérant de la certitude, à savoir qu'être sûr d'une vérité, c'est dédaigner avec calme toutes les objections qu'on pourrait lui faire[2].

1. *Gr. of Ass.*, p. 258. Tr. P., p. 209.
2. *Gr. of Ass.*, p. 203. Tr. P., p. 165.

IIe PARTIE

CRITIQUE DE LA THÉORIE DE NEWMAN

CHAPITRE PREMIER

RAPPORTS DE L'INFÉRENCE ET DE L'ASSENTIMENT

Toute Inférence comporte un Assentiment. — Tout Assentiment suppose une Inférence.

I

En exposant la doctrine contenue dans la Grammaire de l'Assentiment, nous n'avons certes pas suivi rigoureusement Newman dans les mille détours que son génie si personnel imprime au développement de sa pensée. Nous avons, en le résumant, donné à son livre une forme systématique à laquelle répugne, de toute évidence, la tournure d'esprit du penseur anglais. Mais cette exposition se justifie par le dessein de condenser, le plus complètement et aussi le plus clairement possible, la seule théorie de l'auteur.

Or il semble bien que tout le système newmanien de la certitude, tel du moins qu'il se présente dans la Grammaire, a pour fondement la distinction capitale entre l'Assentiment et l'Inférence. Newman, en effet, affirme cette distinction dès la première page de son livre, avant même, tant elle le préoccupe, d'avoir préparé le lecteur à en

saisir l'importance et quitte à y revenir plus tard dans sa seconde partie pour en fournir les preuves. C'est donc aussi cette distinction que la critique doit prendre ici comme point de départ de ses appréciations.

Newman distingue trois attitudes de l'esprit par rapport à une proposition donnée.

Afin d'introduire un peu de clarté dans cette question complexe de la certitude, rendue plus complexe encore, il faut l'avouer, et plus difficile à résoudre par les fines analyses de Newman, il faut préciser sa distinction entre les trois attitudes de l'esprit : doute, inférence, assentiment. Les unes, sans être contestables comme celles de l'inférence et de l'assentiment, tendent à établir entre deux états de l'esprit une division, une indépendance inadmissible. Les autres, au contraire, comme celles du droit, sont insuffisamment mises en relief et aboutissent à des confusions inacceptables.

La distinction entre l'inférence et l'assentiment ne saurait être niée, mais elle n'est pas aussi radicale que le pense l'auteur de la Grammaire, et d'autre part il lui arrive de confondre dans ses analyses de la certitude le fait et le droit, ce qui est et ce qui devrait être.

Une interrogation se distingue évidemment d'une affirmation. Entre se poser une question et y répondre en s'appuyant sur des raisons, il y a une énorme différence. Celui qui s'interroge, doute d'une proposition, est dans un état d'esprit tout autre que celui qui l'affirme, après s'être rendu compte des motifs qui l'établissent. Mais entre celui qui infère, celui qui affirme telle vérité, parce qu'elle est en rapport avec certains principes et celui qui croit cette vérité purement et simplement, la différence n'est pas aussi grande que le prétend Newman, et il n'y a pas lieu de marquer d'une façon si tranchée ces deux manières d'adhésion.

Dans l'ignorance, dans le doute, je dirai : *L'aire d'un triangle est-elle véritablement le produit de la base par la moitié de sa hauteur?* Tout autre sera mon état mental si, après avoir compris la démonstration du théorème, je vois le rapport qu'il soutient avec les principes d'où les géomètres le font sortir. Mais dans cette inférence, il y a une affirmation très catégorique et un assentiment qui ne comporte aucune hésitation. Qu'on nomme conditionnel cet acte de l'esprit, je le veux bien, pourvu qu'on entende simplement par là qu'il implique une relation de dépendance. *Donc l'aire d'un triangle est le produit de sa base par la moitié de sa hauteur :* ce mot « donc » exprime le rapport de ma conclusion aux prémisses. Mais qu'on n'aille pas voir dans cette dépendance l'indice d'une sorte de restriction à l'assentiment. Bien loin que l'inférence ou la conclusion soit, comme Newman semble l'insinuer, un assentiment amoindri[1], elle renferme l'assentiment avec quelque chose de plus, à savoir : ce qui l'appuie, ce qui l'étaie. Et si plus tard, je pose simplement cette assertion : *L'aire d'un triangle est le produit de sa base par la moitié de sa hauteur*, sans rappeler à mon esprit les preuves qui la fondent, est-ce que ma croyance ne renferme pas, tout au moins, à l'état latent, ou si l'on veut, comme un souvenir vague, demi-conscient, ce qui l'a déterminée dans le passé?

Une proposition peut être vraie sans être une conclusion[2]. D'accord, mais il ne s'agit pas de la vérité en soi; j'examine ce qui m'apparaît comme vrai et je ne puis guère admettre une assertion comme vraie que si je me souviens de l'avoir conclue. Et d'autre part elle peut être une conclusion sans être une vérité. Oui, si j'ai mal dirigé mon esprit; mais si je crois l'avoir bien dirigé,

1. *Gr. of Ass.*, p. 4. Tr. P., p. 4. — Cf. Exposé, 1re partie, p. 3.
2. *Gr. of Ass.*, p. 190. Tr. P., p. 154.

je ne puis pas m'empêcher d'y adhérer comme à une vérité.

Voilà ce qui tout d'abord frappe l'esprit, et si au lieu d'un exemple tiré des mathématiques, on en choisissait d'autres dans les sciences morales, l'analyse serait la même. Sans doute, quand il s'agit d'histoire, de théodicée, de morale, les prémisses pourront être plus nombreuses, plus complexes; mais enfin, étant donné que l'historien, le philosophe, le moraliste aboutissent à une conclusion ferme, bien établie, certaine, ils y donnent leur assentiment, ils y adhèrent sans réserve. En réalité, la distinction entre une forme dubitative, interrogative et une forme affirmative de pensée saute aux yeux, mais il n'y a qu'une nuance entre l'assentiment pur et simple et l'inférence. Celle-ci renferme tout ce qui existe dans celui-là et de plus, un élément explicite qui en beaucoup de cas se trouve implicitement dans le premier.

Toutefois une analyse plus profonde s'impose; car nous sommes ici au cœur du débat. La question en renferme deux en réalité. Quand il y a conclusion, y a-t-il croyance? Inférer, est-ce en même temps adhérer? Cela paraît incontestable et pourtant Newman le conteste. Réciproquement l'assentiment comporte-t-il toujours une inférence préalable? Newman le conteste encore; mais cette seconde question est beaucoup moins simple.

On a vu comment il se défend rigoureusement contre l'école de Locke, comment, appuyé sur l'expérience, il refuse d'admettre un assentiment qui ne serait que l'ombre ou le reflet de l'inférence, qui calquerait pour ainsi dire ses degrés sur les degrés même de la preuve[1]. Remettons à plus tard l'étude de ces probabilités qui, dans certains cas, produiraient dans l'esprit un surplus de certitude. Mais est-il vrai que les deux actes mentaux dont

1. Cf. 1re partie, p. 54.

nous scrutons la nature, soient aussi parfaitement indépendants, séparables l'un de l'autre, que le déclare Newman?

D'abord peut-il y avoir inférence sans assentiment? Oui, dit Newman. « Il peut arriver qu'un assentiment donné à certaines vérités disparaisse, sans que les raisons qui l'ont fait naître, aient perdu de leur force ». Le fait est surprenant. Se peut-il vraiment que l'on tire une conclusion sans la croire vraie, au moment même où on la tire, ou du moins que l'on déduise logiquement une conséquence sans la croire vraie, et qu'un peu après, sans motif aucun, on cesse d'y croire? Peut-être, dit-on, la croyance a-t-elle disparu « parce qu'on soupçonne quelque erreur à la base du raisonnement, ou parce qu'on aperçoit des objections qui n'avaient pas frappé d'abord ». Fort bien; mais si un doute s'est glissé dans notre esprit sur la valeur de l'inférence elle-même, celle-ci n'existe plus à nos yeux; nous ne concluons pas, nous doutons : rien d'étonnant, dès lors, que l'assentiment ait disparu avec la conclusion. Et s'il arrive aussi que nos idées « changent d'une façon soudaine, disproportionnée avec les motifs auxquels on pourrait attribuer ce revirement, sans que nous cessions de voir avec clarté la force des anciens arguments[1] », n'est-ce pas, comme l'insinue Newman lui-même, l'indice de quelque défaillance morale, de quelque manque de sincérité, nous empêchant de professer au dehors un assentiment intérieur très réel? Ce changement d'idées serait donc tout simplement un changement de langage.

On prétend encore que parfois, « en dépit des preuves les plus convaincantes, en présence de conclusions logiquement impeccables, l'assentiment ne naît pas,

1. Cf. 1re partie, p. 56.

qu'il y a des hommes remplis d'admiration pour des vérités qu'ils ne professent pas ». Admirer une vérité, il est vrai, n'implique pas qu'on la considère comme démontrée, et s'il n'y a pas d'inférence, rien d'étonnant que l'assentiment ne se produise point. Mais si admirer veut dire conclure, il paraît impossible qu'on ne professe pas cette vérité déduite. Au lieu de professer, ne serait-ce pas « confesser » qu'il faut dire? Veut-on que dans le cas signalé, ce soit l'assentiment intérieur qui n'existe pas? Il se peut.

Certaines vérités une fois reconnues nous obligeront peut-être à changer totalement notre ligne de conduite, ce à quoi nous répugnons. Or nous n'aimons pas à manquer de logique dans notre vie. Celui qui ne conforme pas ses actes à ses principes, passe avec raison pour n'avoir point de caractère. Dès lors, la volonté consciemment ou non, interviendra pour arrêter l'assentiment à ces vérités importunes; mais cette action de la volonté[1], à quel moment de la recherche intellectuelle, à quelle étape du raisonnement vient-elle s'insinuer? C'est la question qu'il faudrait résoudre, et l'expérience seule, dans chaque cas particulier pourrait fournir un témoignage concluant. Mais si a priori nous cherchons de quel côté est la vraisemblance, il paraît beaucoup plus probable, il paraît même certain, qu'au lieu d'intervenir après l'effort de raisonnement et la conclusion qui en découle, la volonté joue son rôle au milieu même de ce travail, refusant l'attention là où il faudrait l'accorder, voilant certaines propositions, orientant l'esprit vers certains aspects du réel, de préférence à d'autres, en un mot lui interdisant tout accès à une conclusion nettement établie.

1. Il va sans dire que nous ne nous écartons nullement en cela des fines analyses de M. Ollé-Laprune dans son livre : *De la Certitude morale.*

N'est-il pas plus conforme à l'expérience, de penser que tout l'effort de la volonté, dans certains cas, aboutit à empêcher l'intelligence de conclure et par conséquent de voir? Quelle apparence qu'elle vienne intercaler sa défense, entre une conclusion perçue et je ne sais quel redoublement ou réduplication du jugement, que cette conclusion exprime? On ne peut manquer de voir, dit Leibniz[1], quand on a les yeux ouverts à la lumière, mais on peut les tourner vers certains objets et les considérer avec plus ou moins d'application.

Newman avoue que, dans les démonstrations mathématiques simples et lucides, l'acte d'assentiment suit toujours l'acte d'inférence en vertu d'une loi de notre nature. Mais il n'en est pas de même, quand les recherches sont longues et compliquées et qu'un effort de mémoire constant est nécessaire pour ne pas embrouiller les parties de la preuve; ces conditions de l'inférence gênent l'assentiment[2]. Comment ne voit-il pas que c'est l'inférence elle-même qui est gênée par une telle complication d'antécédents et que l'insuffisance de l'effort, empêchant de percevoir le lien des prémisses entre elles, retarde la conclusion elle-même aussi bien que l'assentiment?

Que si l'intelligence, après avoir saisi les arguments, ne croit pas être en droit d'aboutir à une affirmation absolue, l'expérience journalière montre qu'elle proportionne son adhésion à la valeur des preuves, qu'elle la mesure au degré de probabilité. A chaque instant nous disons : Il me semble que cette thèse est vraie; cependant elle n'est pas entièrement prouvée : il y a lieu d'être circonspect. Ou bien : mon opinion est que cet homme est cou-

1. *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain,* livre IV, p. 405; Édit. Flammarion.

2. Cf. 1re partie, p. 58.

pable ; néanmoins il y a des lacunes dans les témoignages apportés contre lui. Ces façons de parler semblent bien indiquer que nous ne refusons pas notre assentiment, que nous ne l'accordons pas non plus sans restriction et donc que nous le ménageons, selon le degré de lumière qui nous vient des prémisses. Newman veut qu'il soit toujours absolu et qu'il n'y ait point de milieu entre acquiescer et se récuser. Mais où est le fait d'expérience montrant que l'esprit, inclinant simplement vers telle ou telle solution, refuse un degré quelconque d'assentiment plutôt que d'adhérer avec réserve ? Ce sont là simplement, au dire de Newman, des inférences qui n'impliquent nullement un degré quelconque d'assentiment. Mais je demande comment il est possible de regarder un fait comme probable, ou très probable, ou comme tout à fait improbable, sans que l'esprit y adhère dans la mesure même où il perçoit des motifs d'adhésion? On insiste encore et l'on dit : Lorsque la preuve reste incomplète, et que nous nous formons une opinion simplement probable, nous adhérons, non pas *à la proposition elle-même, mais à sa probabilité*. C'est un assentiment de notion, puisque le prédicat de la proposition admise est le mot abstrait « probable », mais c'est un assentiment qui n'a nullement le caractère conditionnel de l'inférence [1]. Cette façon de présenter les opérations de l'intelligence paraît bien être une subtilité, un expédient du philosophe, destiné à sauvegarder sa théorie préconçue.

Supposons que, ayant étudié les différentes opinions des astronomes au sujet de la planète Mars, j'aie acquis la conviction qu'elle est habitée ; je me suis donc fait une opinion sur ce point : je crois à l'existence d'êtres organisés sur cette planète, cependant je ne me fais pas illu-

1. Cf. 1re partie, p. 59.

sion sur les caractères des preuves qui légitiment cette croyance : elles sont loin d'être péremptoires, elles laissent place à une certaine hésitation. Newman veut que pour cette raison même, mon état d'esprit soit l'inférence et non pas l'assentiment, puisque ce dernier doit revêtir un caractère absolu. Toutefois, d'après lui, je puis passer de là à un véritable assentiment; il suffit pour cela que j'exprime ma pensée sous cette forme : que la planète Mars soit habitée, cela est probable. Le verbe être ou la « copula » donne aussitôt à ce jugement le caractère d'une acceptation sans réserve. Et c'est ainsi que nos *opinions* peuvent être considérées comme de véritables assentiments.

Voilà qui est argumenter sur une pointe d'aiguille et avoir recours, pour se tirer d'embarras, à une distinction purement verbale. Car nos croyances ne portent pas sur des propositions, mais sur des réalités.

Que j'emploie ou non le mot probable comme attribut de ma proposition, c'est un procédé de langage qui ne change nullement le fond de ma pensée; il demeure toujours que j'ai une certaine assurance qu'il y a des habitants dans Mars, tout en y mettant une réserve et en appréhendant l'erreur, que par suite mon assentiment n'est pas parfait. Et c'est ainsi que les choses se passent dans la vie quotidienne. Nos opinions sont des assentiments, comme les certitudes elles-mêmes; elles portent sur un jugement déterminé, mais avec une crainte plus ou moins vive qu'il ne soit pas fondé; c'est précisément cette crainte qui empêche notre assentiment d'atteindre à la certitude. Et si, comme l'avoue Newman, la force de la probabilité peut varier à l'infini, comment cette infinité de degrés n'aurait-elle pas sa répercussion sur l'assentiment lui-même?

II

Il est donc au moins, semble-t-il, une première constatation qui s'impose. Lorsque telle proposition, par exemple : « le libre échange est favorable aux classes pauvres », m'apparaît comme la conclusion d'un raisonnement légitime et solide, j'y adhère aussitôt sans hésitation. Lorsqu'il y a inférence, il y a par là même assentiment. Mais la réciproque est-elle vraie? Toutes les fois que l'assentiment existe, y a-t-il inférence? Bien que certains passages de la Grammaire laissent place à quelque hésitation, Newman semble contester cette assertion comme il a contesté la première. Elle est d'ailleurs plus complexe et soulève des problèmes plus ardus.

A. — Le cas le plus facile à résoudre est celui où une croyance, d'abord admise sur des motifs sérieux, persiste ensuite, malgré la disparition des raisons qui la fondaient. Si la conviction, dit-on, se soutient d'elle-même dans notre esprit, c'est donc qu'elle n'est nullement une conclusion.

Le fait mis ici en avant ne saurait être contesté, mais il n'empêche pas que l'assentiment soit lié d'une certaine façon à l'inférence. Cet oubli des prémisses arrive quotidiennement, sans que nous ayons lieu d'être inquiets sur le bien-fondé de nos adhésions. Pourquoi? parce qu'à défaut d'un raisonnement actuel, nous nous souvenons de ce fait que, dans le passé, nous n'avons pas cru gratuitement, ce qui est suffisant pour nous mettre en sécurité. Et quand bien même nous perdrions complètement de vue ce fait lui-même, il suffira d'éveiller notre attention de ce côté pour que la mémoire, jouant son rôle, nous rassure [1].

1. La mémoire n'a t-elle pas son rôle à jouer dans les démarches de l'intelligence? Un raisonnement à plusieurs étages, où se commandent un certain

Il arrive à chaque instant, dans les longues démonstrations mathématiques, que l'on s'appuie sur certaines propositions dont on serait incapable de fournir la preuve. Celle-ci a été donnée antérieurement : nous n'en avons cure ; à cette condition seule d'ailleurs, notre science peut progresser et ajouter de nouvelles vérités aux précédentes acquisitions ; de même que, dans un art quelconque, les habitudes anciennes, donnant lieu à des actes spontanés, permettent à l'attention, de se porter sur de nouveaux points. Supposons en géométrie ce théorème : « Le volume d'un tronc de pyramide est égal à trois pyramides dont l'une a pour base la grande base du tronc, l'autre la petite base, et la troisième une moyenne proportionnelle entre les deux ». Pour en saisir la démonstration, l'étudiant doit admettre une foule de propositions tirées de la géométrie plane et dont il ignore actuellement la preuve, bien qu'il l'ait connue antérieurement. Cette preuve est sous-entendue, mais il sait où elle réside et pourrait la trouver, le cas échéant, dans un manuel, sinon dans sa mémoire. Personne ne dira cependant que l'adhésion à ces principes n'est pas subordonnée à une inférence. Que l'on distingue tant qu'on voudra les deux actes, il y a connexion entre les deux, bien que l'esprit n'ait qu'une conscience virtuelle de cette connexion et de cette origine.

Locke lui-même, qui recommande si fort de se conformer aux exigences de la logique, avoue qu'il est parfaitement légitime de donner son assentiment à une proposition, quand bien même on n'aurait qu'un souvenir imparfait ou même aucun souvenir des arguments autrefois perçus. Il suffit que le fait de les avoir connus et compris, soit au moins conservé dans la mémoire, et cette suppléance,

nombre de propositions et de preuves, ne peut être mené à bonne fin sans l'aide du souvenir. Cf. la 4e règle de la méthode de Descartes et l'interprétation qu'en donne Pierre Janet.

sans équivaloir à la preuve elle-même, en est au moins le succédané.

En plusieurs rencontres, lisons-nous dans l'*Essai sur l'Entendement humain,* il est presque impossible à ceux-là mêmes qui ont une mémoire admirable, de retenir toutes les preuves qui les ont engagés, après un légitime examen, à se déclarer pour un certain sentiment. Il suffit qu'une fois, ils aient examiné la matière sincèrement et avec soin, et arrêté le compte de toutes les preuves qui peuvent produire une entière évidence. Après une recherche aussi parfaite et aussi exacte qu'ils soient capables de la faire, ils impriment dans leur mémoire la conclusion de cet examen, comme une vérité qu'ils ont découverte; et désormais, ils sont convaincus, sur le témoignage de leur mémoire, que c'est là l'opinion qui mérite à tel ou tel degré leur assentiment, en vertu des preuves sur lesquelles ils l'ont une fois trouvée établie [1].

Leibniz dans ses *Nouveaux Essais* tient le même langage : « Il faut avouer que l'Assentiment ne saurait être toujours fondé sur une vue actuelle des raisons. Il suffit qu'une fois (ceux qui sont engagés dans un certain sentiment) aient épluché la matière sincèrement et avec soin et qu'ils aient pour ainsi dire arrêté le compte. Il serait à souhaiter, cependant, que les hommes eussent, en quelques rencontres, des abrégés, par écrit, des raisons qui les ont portés à quelque sentiment de conséquence, qu'ils sont obligés de justifier souvent dans la suite à eux-mêmes ou aux autres [2]. »

1. Locke, *Essai sur l'Entendement humain*, livre IV, ch. xvi, Des degrés d'assentiment § Ier.

2. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, livre IV, ch. xvi : Des degrés d'assentiment, éd. Flammarion, p. 411.

Sur l'autorité distincte de l'opinion des autres, comme fondement de nos certitudes, cf. Leibniz, *Nouveaux Essais*, livre IV, ch. xv : De la Probabilité, p. 407.

Si donc on en croit les deux philosophes, de ce que l'inférence n'est pas toujours actuelle au moment où nous adhérons à une proposition quelconque, on ne peut en conclure que l'assentiment n'est pas dans une étroite dépendance de la preuve. Le souvenir qui en est demeuré dans l'esprit, est le fondement de notre adhésion, et cela suffit pour qu'un lien de subordination subsiste entre les deux.

B. — Avançons d'un pas et demandons-nous, si on ne peut supposer un assentiment existant par lui-même, sans rapport à une inférence présente ou passée? ou bien encore, ce qui reviendrait au même, s'il n'arrive pas fréquemment, comme le dit Locke, que nous ayons un surplus d'assurance dépassant le degré de lumière qui nous vient de la vérité.

Là il importe de distinguer entre le fait et le droit, entre ce qui est et ce qui doit être. Newman avec l'école anglaise nous répète à chaque instant qu'il entend, non pas raisonner a priori ni dans l'abstrait, mais simplement étudier la nature humaine telle qu'elle existe. Suivons-le d'abord sur ce terrain et demandons-nous, s'il n'y a pas lieu de faire une distinction entre la période de l'enfance et celle où la raison possède sa maturité.

Toute perception laisse après soi une image. Dans l'ordre moral, le rôle de cette donnée sensible est fort peu remarqué et cependant très considérable. Le souvenir des faits moraux et des circonstances où je les ai éprouvés s'affaiblit avec le temps; mais l'image des faits moraux eux-mêmes tend à prendre du relief. S'agit-il de Dieu, par exemple? tandis que la raison l'affirme, le juge, l'imagination travaille à s'en faire quelque représentation sensible; et la présence de cet élément d'ordre concret influe sur toutes les inférences ultérieures.

Voyez surtout ce qui se passe chez l'enfant. Pour tra-

duire le contenu de sa conscience, il n'a d'abord à son service que les mots : liberté, responsabilité, loi morale. Quand plus tard il les comprendra, ils n'auront de sens pour lui que parce qu'ils enveloppent l'image de scènes disparues. Si éveillée que soit sa raison, de vives images ne cessent d'être présentes à son esprit. De là une certitude implicite, habituelle, qui, bien que fondée sur des idées confuses, ne laisse pas d'avoir, même chez l'adulte, une action profonde et très efficace. Toutefois, et si forte qu'on la suppose, cette certitude pratique ne saurait suffire à un moment donné ; il faut que l'adulte transforme ses convictions en propositions logiques : besoin s'impose pour lui de faire la *science de sa croyance*. Autrement, sa pensée n'est encore que lacunes et conflits ; ne trouve-t-on pas des hommes habiles en certaines professions qui unissent à leur foi morale et religieuse des assertions d'inspiration fataliste ou matérialiste? Exercice périlleux que cette clarification de la conscience, épreuve où la volonté risque de perdre en vigueur ce que l'esprit gagne en lumière. Mais c'est à ce prix seulement que l'on devient sûr de posséder la vérité, au lieu de son fantôme. Raisonner, raisonner encore, telle est la voie où blanchit l'aube matinale, telle est la voie où l'on finit par se trouver en face du soleil.

Il y a lieu encore sur ce point de faire une différence entre la foule et les philosophes. Ceux-ci aiment à tout passer au crible de leur esprit ; ils recherchent les raisons de toutes choses et ne se rendent pas facilement. Les gens du peuple et même les esprits d'une culture moyenne, sont en général moins pénétrés de sens critique et acceptent plus aisément les opinions toutes faites, les jugements qui ont cours dans la société où ils vivent, dans le milieu spécial qu'ils fréquentent. Il y a beaucoup à prendre sur ce point, dans les analyses psychologiques de la *Gram-*

maire au chapitre des assentiments de notion et des assentiments réels[1]. Sans doute le lecteur a quelque peine à se reconnaître dans les classifications un peu arbitraires qu'on lui impose, dans ces nuances délicates qui différencient la « profession », « la crédence », « l'opinion », « la présomption », « la spéculation » ; d'autant plus qu'il est impossible de traduire les termes de l'original par des mots français qui en rendent exactement le sens. On comprend difficilement comment l'auteur distingue tant de degrés dans l'assentiment, alors que partout ailleurs il en affirme, il en maintient le caractère absolu, inconditionnel. Mais on se rend compte que ce flottement tient à la théorie explicative du philosophe, au système lui-même et non au défaut de clairvoyance du psychologue. « Bien que la marque de l'assentiment soit d'être simple, un et indivisible et par là essentiellement distinct de l'inférence qui varie sans cesse et n'est jamais au même diapason, il est certain que de fait, il sera difficile de distinguer, par des signes extérieurs, les actes d'assentiment des actes d'inférence correspondants[2]. » D'après Newman en effet lorsque l'assentiment porte sur des notions, il se distingue à peine de l'inférence et c'est pourquoi on y découvre des degrés comme dans l'inférence elle-même.

C'est là un aveu précieux à recueillir et qui confirme ce que nous avons dit sur le caractère trop radical de la théorie. Mais si on en retranche le côté systématique, on ne pourra qu'admirer la finesse avec laquelle Newman décrit ces différents états de l'âme que nous avons désignés sous le nom de « profession de foi, de croyance, d'opinion, de culture générale[3] ».

1. Cf. 1re partie, p. 10.

2. *Gr. of Ass.*, p. 38. Tr. P., pp. 33-34.

3. Je ne parle pas des deux derniers assentiments de notion que signale Newman : « la présomption » ou assentiment présupposé, et la « spéculation »; il en sera question quand nous examinerons les assentiments des philosophes.

Il est clair que nous admettons une foule de choses sur des motifs parfois légers ou tout au moins insuffisants. Et nos convictions les plus fermes ne sont pas toujours les mieux appuyées.

Une rumeur circule dans les rues, un écho nous en arrive par les feuilles publiques; nous y croyons sans rien connaître des témoins, de leur intelligence ni de leur moralité. Le bruit court qu'en Syrie ou dans le midi de l'Europe un tremblement de terre vient de tout renverser : il nous suffit, pour l'admettre, que ce ne soit pas impossible. On croit souvent ce que l'on désire être vrai. Les hommes qui ont des opinions préconçues acceptent facilement les rapports défavorables aux personnes qu'ils haïssent, ou ce qui confirme leurs propres théories[1].

N'avons-nous pas vu récemment que, dès le début de la guerre des Balkans, un bon nombre de publicistes ont pris aussitôt parti pour l'un des deux camps sans rechercher seulement, je ne dis pas de quel côté était le bon droit (il ne faut pas trop demander d'équité aux journalistes), mais si dans cette lutte il n'y avait pas en jeu des intérêts français dont il était urgent de se préoccuper[2]? Dans notre vie de jeune homme, que d'opinions nous avons soutenues qui à l'heure actuelle nous feraient sourire? Je ne sais quelle impatience aveugle commandait nos affirmations ou nos négations.

C'est avec raison que Newman distingue l'assentiment réel et l'assentiment de notion, et qu'il attribue une grande prépondérance à ce dernier quand il s'agit de la multitude. Celle-ci est moins accessible aux raisonnements qu'à ce qui frappe l'imagination. On comprend très bien, qu'à un moment donné, l'opinion populaire anglaise se soit

1. *University Sermons :* Sermon X. — Dans la traduction Deferrière, Sermon IV, pp. 83-111. — Cf. H. Brémond : *Newman; Psychologie de la Foi,* pp. 145-147.

2. Cf. *Bulletin de la Semaine*, 30 octobre 1912.

soulevée énergiquement contre le duel à la suite des circonstances tragiques d'un meurtre particulier, alors qu'auparavant elle restait indifférente aux raisons morales qui réprouvent cet acte de barbarie[1]. Si la nouvelle vient à se répandre que le choléra est dans notre pays, quand bien même rien ne garantirait la véracité de cette information, il peut se faire que nous y donnions un assentiment très ferme, à cause des sentiments de terreur qui émeuvent notre sensibilité et nous font craindre l'épidémie pour nous-mêmes[2].

Que sur les questions même les plus importantes un grand nombre de personnes passent à travers la vie sans connaître le doute ni la certitude, armées d'un simple assentiment dont elles ont à peine conscience ; que beaucoup de ceux qui font profession de Christianisme croient par une habitude, cela est fort possible[3].

Il est déjà plus délicat d'attribuer la foi des martyrs à une confiance née de l'instinct, concentrée dans l'action et ne renfermant aucun élément intellectuel[4]. Que savons-nous de leur état mental et des mobiles qui les faisaient croire au royaume de Dieu? En tout cas, la certitude des vérités surnaturelles peut relever d'une psychologie spéciale, dépendre de conditions particulières. Mais si l'on se borne à scruter, à étudier les certitudes qui portent sur les objets ordinaires de la connaissance, il faut avouer que dans l'existence du commun des hommes les assentiments simples sont de beaucoup plus nombreux que les assentiments réflexes.

Par le fait même, lorsque les adhésions ne sont pas

1. Cf. 1re partie, pp. 23-24.
2. *Ibid.*, p. 64.
3. *Ibid.*, p. 65. — Cf. *University Sermons :* Sermon XI du 13 janvier 1839. — Dans la traduction DEFERRIÈRE, Sermon V, pp. 115-138. — H. BRÉMOND, *Newman ; Psychologie de la Foi,* p. 193.
4. Cf. 1re partie, p. 65.

sans fondement, il peut se faire qu'elles surpassent de beaucoup en intensité le degré d'évidence de l'objet, qu'il y ait un surplus d'assurance non justifié par la preuve et cela dans beaucoup de sujets.

En est-il de même pour tous, et quel que soit le degré de leur culture intellectuelle? Si dans l'adolescence nous faisons une grande part à l'autorité acceptée sans contrôle, nous ne demeurons pas toujours en tutelle. A mesure que l'âge avance, la réflexion envahit notre être et devient une habitude. Quel est le but de l'éducation libérale, sinon précisément de nous entraîner à penser par nous-mêmes et de rendre notre esprit plus exigeant en matière de croyance? Seulement ce passage d'une habitude d'esprit, où les assentiments sont pour la plupart des préjugés, à une habitude contraire où la preuve solide devient un besoin, ne pourra la plupart du temps s'opérer sans crise. Il est inévitable qu'au cours de nos études et de notre fréquentation avec les penseurs, certaines de nos convictions nous paraissent mal fondées et s'écroulent pour faire place à d'autres. Plus tard, celles qui ont succédé aux premières auront peut-être le même sort. L'esprit critique fait son œuvre; et prétendre lui mettre des entraves est une chimère. Il peut très bien arriver aussi, et il arrive souvent, que la conviction sorte victorieuse de cette épreuve. D'autres raisons de croire plus profondes et plus pénétrantes se substituent aux premières et le travail de revision n'aura fait qu'ajouter à l'intensité de la foi. Newman met ces détails en pleine lumière par la finesse de ses analyses[1]. Mais il y voit une confirmation de sa théorie sur l'indépendance radicale entre l'assentiment et l'inférence, ce qui ne paraît pas découler nécessairement des faits.

1. Cf. 1re partie, p. 61.

Supposons un homme sérieux s'apercevant, à un moment donné, que les arguments sur lesquels il fondait sa croyance sont insuffisants, qu'ils n'ont pas de valeur démonstrative. Agira-t-il avec sagesse en rejetant immédiatement ce à quoi il adhérait jusqu'alors? Il ne le semble pas. Une telle précipitation l'exposerait à l'erreur. Qu'il étudie de nouveau les objets de sa foi en leur conservant un assentiment au moins provisoire. Fort bien, dira-t-on, voilà précisément un cas déterminé où la conviction repose sur le néant. L'échafaudage des anciennes preuves s'est écroulé; et l'on ne voit pas encore celles qui pourront prendre leur place. L'assentiment demeure donc en l'air, privé de l'inférence qui est sa base naturelle; il en est donc totalement indépendant.

C'est ce qui ne paraît pas démontré, car des raisons puissantes peuvent persuader à un homme sage de différer ses négations et constituer une inférence véritable, suffisante pour justifier son assentiment provisoire. A-t-il le droit de nier parce que des preuves qu'il avait crues solides lui apparaissent caduques? Ces preuves, il les avait goûtées à une période de sa vie, sans doute parce qu'elles étaient proportionnées au degré de culture de son intelligence. Il a grandi depuis, il s'est développé dans tous les ordres de connaissance; il est devenu plus exigeant, en matière de démonstration. Mais d'autres preuves, peut-être, lui paraîtront plus solides et mieux en rapport avec le développement actuel de ses connaissances.

Après tant d'autres, des croyants se sont heurtés aux mêmes difficultés et en ont triomphé. Qui sait, si en considérant les choses sous un autre angle, la vérité ne lui apparaîtra pas? Il ne voit pas encore clairement la fausseté de ses convictions premières. Jusqu'à ce qu'elle soit évidente, n'a-t-il pas le devoir de leur faire crédit, de leur conserver son adhésion? et n'est-ce pas

le seul moyen d'ailleurs de philosopher avec sérénité?

Voilà certes des considérations qui ne sont pas sans valeur. Elles ne portent pas directement sur la vérité elle-même, elles donnent seulement une direction prudente à l'esprit ; mais les suivre n'est pas agir à la légère et croire en aveugle. Et l'adhésion provisoire qui en résulte, on ne peut pas dire qu'elle est suspendue en l'air et absolument indépendante de toute inférence.

Que si, à la suite de cette investigation, les propositions auxquelles nous ajoutions foi nous paraissent incapables de résister à un examen critique approfondi, nous cesserons alors de croire et le caractère caduque de nos raisonnements, une fois reconnu, marquera la fin de notre certitude ; ou plutôt, une inférence nouvelle et opposée à la première aboutira à un assentiment de même nature.

L'écolier qui, avant d'avoir trouvé pour son propre compte la solution d'un problème d'arithmétique, croit à celle de son livre, ne laisse pas non plus d'être très raisonnable, car en maintes circonstances il a constaté la vérité des enseignements du manuel. Son expérience passée autorise suffisamment la confiance qui l'anime dans un cas particulier. La raison d'autorité explicite ou implicite, est aussi dans certains cas une raison solide, valable, s'il est vrai que le témoignage humain, revêtu de certaines conditions, soit une source légitime de certitude.

On ne saurait nier que le développement de nos facultés intellectuelles, et surtout l'étude de la philosophie, ne rendent peu à peu plus rares nos assentiments simples. C'est pourquoi, le rôle que Newman attribue aux appréhensions réelles paraît exagéré, même si l'on s'en tient à la question de fait. C'est d'ailleurs une question sur laquelle nous aurons à revenir. Les héros, les saints, les grands leaders politiques qui ont plus ou moins marqué leur

place dans l'humanité[1], en un mot tous les hommes d'une seule idée, vraiment convaincus, ne le sont pas seulement par l'impression vive qu'ils reçoivent des choses; ils savent aussi raisonner et conclure.

Parmi les grands ascètes de l'histoire, les uns sans doute ont été des cœurs simples et naïfs, mais un grand nombre aussi furent des penseurs et des philosophes : un saint Augustin par exemple ou un saint Thomas d'Aquin, pour n'en citer que deux parmi beaucoup d'autres. L'homme est fait pour voir, sentir, contempler, agir, cela est évident; mais il aime aussi à connaître et à comprendre que la religion, dans tous les âges, ait toujours été considérée comme un message d'En-Haut, une histoire divine, une vision. Ce n'est pas contestable; encore est-il que ce message, s'adressant à des hommes raisonnables, a la prétention de fournir ses titres. La société religieuse non seulement ne défend pas cette investigation approfondie des fondements de la foi, mais la prescrit à tout homme qui en sent le besoin et qui est arrivé à un degré suffisant de développement intellectuel. Et si l'Église catholique, en recommandant la méditation assidue, la contemplation des faits évangéliques, avait pour but de faire naître les convictions religieuses au lieu de les rendre seulement plus intenses, on pourrait à bon droit l'accuser de charlatanisme[2].

C. — C'est qu'en effet la question de fait suggère aussitôt la question de droit en matière de certitude. Quelle que soit la manière dont les hommes en fait forment et conservent leurs convictions, quoi qu'il en soit de l'action dissolvante que la raison est appelée à exercer dans toutes nos croyances[3], avons-nous oui ou non le droit et le devoir de nous appuyer sur elle? Sommes-nous autorisés, selon

1. Cf. 1re partie, p. 25.
2. Cf. 1re partie, p. 24.
3. Cf. 1re partie, p. 65.

la maxime de Descartes, à « n'admettre pour vrai que ce qui paraît évidemment être tel » soit d'une évidence immédiate, soit d'une évidence médiate? Newman se défend de jamais s'écarter des faits, mais à chaque instant il laisse apercevoir sa tendance à les ériger en loi, à les canoniser. On dirait d'après lui, que les assentiments instinctifs sont légitimes par le fait qu'ils sont naturels[1] : la doctrine est, comme on l'a dit[2], une synthèse explicative et justificative. Que la théorie fidéiste ait précédé chez lui ou suivi l'étude psychologique de la croyance, et que ses expériences personnelles ne soient qu'un moyen d'appuyer une opinion préconçue, je laisse à de plus habiles le soin de résoudre le problème. Il suffit peut-être que Newman soit anglais, pour que le fait ait exercé sur lui la fascination à laquelle si peu de ses compatriotes ont eu le privilège d'échapper. Mais il est certain que cette sorte de positivisme, d'empirisme est souvent considéré dans la *Grammaire* comme se légitimant lui-même. A d'autres moments, Newman essaie de montrer, dans l'état de choses qui existe, un idéal voulu par la Providence, qui nous a faits ce que nous sommes, sans nous donner le pouvoir de nous changer : ce qui constitue un cercle vicieux[3].

Lorsque Newman essaie de montrer comment l'existence de Dieu peut être pour nous objet d'assentiment réel, il se défend de vouloir prouver cette vérité, il entend décrire seulement la manière, dont nous pouvons appréhender[4] l'image d'un maître souverain qui ordonne

1. Cf. 1re partie, pp. 75-76.

2. E. Baudin : *La philosophie de la foi chez Newman*, ch. II.

3. D'après Baudin, les philosophes du bon sens, ceux de l'École écossaise, sont intuitionnistes et fidéistes. Influence de cette Ecole sur Newman dont il est le dernier et le plus original représentant.

4. Cf. 1re partie, pp. 26-27 et *Gr. of Ass.*, p. 63. We may have a good warrant for concluding it, p. 108-110.

et défend, d'un invisible juge dont la voix nous pénètre de joie ou nous frappe de terreur. Et dans son *Essai d'Apologétique,* quand il pose comme fondement cette même existence de Dieu, toute la preuve qu'il en fournit est cette même intuition de la conscience précédemment décrite. Comment ne pas conclure que pour lui, l'assentiment réel n'a pas besoin d'autre fondement que l'image vivante de la réalité [1]?

Or cette prétention est inadmissible. L'intelligence de l'homme en général, mais surtout l'intelligence des philosophes, ne se résoud pas à cette loi plus ou moins aveugle, et la certitude, pour être légitime, exige des motifs plausibles. C'est précisément parce que l'imagination peut nous induire en erreur qu'il faut nous en défier et que l'assentiment doit donc être précédé de l'inférence. Sur ce point, comme nous le verrons plus loin, la doctrine de Locke paraît la seule acceptable. La vraie sagesse consiste à proportionner son adhésion à la valeur des preuves, à ne pas affirmer au delà de ce que nous voyons. Cette discipline, imposée à notre esprit, est la seule vraie probité en matière de spéculation et de croyance. La règle établie par ce penseur loyal entre tous, dit Sir Stephen Leslie [2], me fait l'effet d'un pur truisme; il n'est nécessaire de la rappeler que parce qu'elle est scandaleusement méconnue. Elle revient simplement à dire que nous devons former nos opinions conformément à la logique, c'est-à-dire d'après les lois qui assurent l'acquisition du vrai. Comment la rejeter, refuser de l'admettre, si l'unique fin des opérations intellectuelles est précisément de conquérir la vérité?

N'oublions pas toutefois que la théorie de Newman a

1. Cf. 1re partie, pp. 17-19.

2. Stephen Leslie, *An Agnostic's Apology. Newman's Theory of Belief.* John Murray, London, 1903.

plusieurs aspects. Si dans la première partie de la *Grammaire*, il paraît attacher une importance exclusive à cet assentiment simple qui se contente d'une vision imaginative des choses, dans ses derniers chapitres, il semble restituer à l'assentiment complexe son vrai rôle dans la vie mentale. Il n'entend pas nous renfermer dans un agnosticisme désespérant. Pour lui, l'esprit, en quête du vrai, ne se contente pas de saisir les propositions qui lui sont offertes; il veut s'y attacher en connaissance de cause. C'est à l'aide d'une intuition particulière et par le moyen d'une logique spéciale, qu'il rencontre la réalité. Précisément, parce que la voie commune fréquentée depuis des siècles ne lui paraît pas sûre, parce que la logique classique est un instrument insuffisant, inférieur à la tâche qui lui est dévolue, il le remplacera par un autre, mieux approprié à son but, plus efficace, le seul qui nous mette en possession de l'immuable et éternelle vérité.

Il faut donc examiner les critiques adressées par Newman à la raison raisonnante et regarder de près la faculté nouvelle qu'il entend lui substituer.

CHAPITRE II

LA LOGIQUE

Elle est naturelle à l'esprit humain. — Elle est en pratique fondée sur les principes directeurs de la raison, indémontrables mais évidents : principe d'identité, principe de causalité.

I

On a vu quel reproche Newman fait à la logique aristotélicienne. Sa critique de l'Inférence formelle se réduit à trois affirmations principales. 1° Elle est une invention de l'esprit humain, un procédé destiné à remplacer, quand il fait défaut, le génie naturel, lequel va droit au but beaucoup plus rapidement et plus sûrement[1]; 2° elle part de principes indémontrés[2]; 3° elle ne peut aboutir à des conclusions concrètes puisqu'elle part de propositions abstraites[3]. Donc, en dehors des sciences mathématiques, elle est radicalement impuissante à nous renseigner sur la réalité.

Ainsi la Logique, que Port-Royal appelait l'Art de penser, nous est présentée comme un mécanisme dont le maniement dispense pour ainsi dire de réfléchir, comme une règle que tout le monde peut appliquer sans effort ou un

1. Cf. 1re partie, p. 50.
2. *Ibid.*, pp. 50-51.
3. *Ibid.*, pp. 52-53.

métier qui s'apprend par l'exercice; de même qu'on se forme à jouer d'un instrument ou à tourner le bois, elle est un expédient destiné à remplacer la nature, le bon sens et l'expérience pour ceux qui ne savent pas juger spontanément et dont l'esprit serait incapable de marcher droit, s'il n'était placé sur des rails[1].

Ce portrait de la logique paraît plutôt en être la caricature et Stuart Mill lui-même, qui en réduisait l'utilité à fort peu de chose avant de l'avoir fait, comme il disait, descendre du ciel sur la terre, n'en aurait point parlé avec cette désinvolture. Tout d'abord, que l'on soit obligé, pour raisonner, d'incorporer la pensée dans des mots, cela est assez naturel puisque l'on ne peut raisonner qu'à l'aide de concepts et que jusqu'à présent, les mots sont les seuls symboles des idées qu'on ait pu trouver. Mais, de plus, l'auteur de la *Grammaire* ne semble pas soupçonner, que la Logique formelle relève tout simplement du principe d'identité et se réduit à l'accord de la pensée avec elle-même, qu'elle fait partie de notre nature intellectuelle et qu'il est aussi impossible de raisonner juste en dehors de ses lois que de voir sans nos yeux, de marcher sans nos jambes. Elle est donc ce qu'il y a de plus naturel au monde. Ne l'avoue-t-il pas lui-même dans un autre passage où il dit que nous pensons avec logique comme nous parlons en prose[2]. Quels que soient les objets auxquels s'applique l'entendement, il doit, pour atteindre la vérité qui est sa fin, et sous peine de s'égarer, commencer par conformer ses opérations à la Logique. En tant qu'elle donne des règles directrices pour juger et raisonner validement, et qu'elle fournit un critérium pour distinguer les jugements et les raisonnements justes

1. Cf. 1re partie, pp. 48-49. *Gr. of Ass.*, pp. 259-269. Tr. P., pp. 210-217.
2. *Gr. of Ass.*, p. 286. Tr. P., p. 232.

de ceux qui ne le sont pas, on peut la considérer comme un art. Mais elle est aussi et surtout une science, parce que son objet, avant toute l'application qu'on peut faire des principes, est de déterminer des conditions idéales de nos opérations intellectuelles. Ses lois ne sont pas nécessaires, ne s'imposent pas fatalement à l'esprit, en ce sens qu'on ne puisse les enfreindre, puisque de fait il arrive qu'on tombe dans l'erreur et l'absurdité; elles sont néanmoins conditionnellement nécessaires, puisque sans leur approbation, l'usage de l'entendement ne saurait être ni correct, ni légitime.

Il n'est pas indispensable toutefois, pour nous y conformer, que les formes syllogistiques soient étalées dans le discours d'une façon explicite. De fait, nous obéissons à la Logique souvent sans en avoir conscience; et très souvent, dans la vie commune, si nous voulons faire partager aux autres une de nos convictions, nous employons des formes de pensée ou de langage enveloppant plus ou moins un syllogisme ou un enthymème. Je cueille un champignon, et en le rompant en deux parties, je remarque que sa chair jaunit au contact de l'air. J'en conclus immédiatement qu'il est mauvais. Sans m'en douter, tout comme M. Jourdain faisait de la prose, j'ai formulé intérieurement un syllogisme, dont la majeure était cette proposition : tout champignon dont la chair rougit ou jaunit au contact de l'air doit être rejeté. Or... Donc... Un de mes voisins vient me raconter que son chien est atteint de rage. « Je ne puis en douter, dit-il, car le timbre de sa voix est totalement changé, il fait entendre un fort aboiement suivi d'un hurlement très aigu. » Voilà un enthymème, dont la proposition générale sous-entendue affirme que tels sont précisément les symptômes de la rage chez les chiens.

Combien de raisonnements syllogistiques ne pourrait-

on pas extraire de l'œuvre de Newman lui-même? Elle abonde en apophtegmes, en sentences qui, lorsqu'on en découvre la portée souvent très étendue, équivalent à des majeures de syllogismes dont il suggère la conclusion.

Voulant montrer que si les philosophes ont discuté avec tant d'emportement et d'acrimonie sur la pluralité des mondes, c'est précisément parce qu'ils n'ont pas atteint sur ce point la sérénité que donne la certitude, il énonce ce principe général : ceux qui sont certains d'un fait restent nonchalants dans la discussion. D'où il est facile de deviner quelles seraient les mineures et les conclusions[1].

Ailleurs, afin de prouver que l'assentiment simple risque de perdre son énergie et sa vigueur s'il tend à devenir réflexe, complexe, c'est-à-dire à chercher les fondements sur lesquels il est établi et qui le rendent légitime, il pose comme une loi cette observation, d'où émane d'ailleurs une forte odeur de scepticisme : « agiter les sources de la pensée, c'est en réalité les affaiblir[2] ». Pourquoi cette proposition est-elle une preuve? Parce que précisément, elle est une majeure qui conduit à la conclusion voulue, par l'intermédiaire de cette mineure : « celui-là agite les sources de la pensée qui veut donner à ses conclusions des bases raisonnables ».

Là où la conscience parle, dit Newman, dans un autre endroit, il doit y avoir aussi de la crainte. Et il veut établir (on le voit d'après le contexte) « que le vif sentiment de notre responsabilité et des conséquences qui suivent notre détermination, doit toujours accompagner les recherches religieuses et que par conséquent celles-ci sont inséparables de la crainte d'errer[3] ». Quoi de plus aisé que de mettre cet argument en forme!

1. *Gr. of Ass.*, p. 201, Tr. P., p. 164.
2. *Ibid.*, p. 217. Tr. P., p. 176.
3. *Ibid.*, p. 426. Tr. P., p. 340.

Ce sont là des passages pris au hasard dans la *Grammaire;* mais il n'est pas besoin de longs extraits d'un ouvrage quelconque de philosophie, pour montrer qu'on ne peut raisonner, sans faire un usage continuel des formes de la logique. Déduire une vérité d'une autre qui y est implicitement contenue, c'est ce qui nous arrive à chaque instant. Consciemment ou non, certaines choses étant posées, une autre chose en résulte nécessairement, par cela seul que celles-là sont posées. Exprimer cette conséquence, c'est faire un syllogisme suivant la définition même d'Aristote.

C'est qu'en effet, comme le dit Newman lui-même, tout est dans tout[1]. Les notions acquises par l'expérience et l'abstraction se composent d'éléments liés entre eux : tout s'appelle, tout s'enchaîne, et nous passons d'un élément à l'autre en vertu de liens que notre raison découvre et qui s'imposent à elle.

Mais si les lois de la logique, comme le dit Leibniz, ne sont autres que celles du bon sens, mises en ordre et par écrit, elles ne sont donc pas un expédient destiné à remplacer le bon sens et il est utile à tous de les connaître pour deux raisons. D'abord, elles nous forcent à remarquer plus attentivement les rapports entre nos idées et nos jugements : elles donnent plus de précision, plus de rigueur à notre esprit. En second lieu, elles rendent ses opérations plus sûres, car s'il n'est pas impossible de se conformer à ces règles tout en les ignorant, il y a beaucoup de chance d'y être fidèle si on les connaît.

II

Mais pour qu'une démonstration conçue d'après ces

1. Cf. 1re partie, p. 47.

lois soit valide, il faut que les propositions qui l'appuient soient elles-mêmes démontrées. Or les principes premiers auxquels il faut arriver et qui sont le point d'appui de toute argumentation, sont eux-mêmes indémontrables. Toute preuve est donc viciée à sa base. Quelques distinctions sont ici nécessaires, car Newman n'entend pas sans doute classer dans la même catégorie toutes les propositions qui peuvent servir de fondement à un raisonnement.

A. — Les principes directeurs de la raison sont-ils démontrables? Assurément non. Mais ont-ils besoin d'être démontrés? Pas davantage, puisque leur évidence frappe tous les esprits, qu'il est impossible de ne les point admettre et que leur contraire est inconcevable. Le Principe d'Identité qui affirme que A est A ou que A n'est pas B, ne saurait être classé à proprement parler parmi les objets de croyance, puisque toute pensée qui le rejetterait se détruirait elle-même. Le Principe de Raison, au moins sous sa forme la plus générale : « Tout a une raison », est dans le même cas. Nous sommes ainsi faits que nous croyons à l'universelle intelligibilité des choses et cela à cause de ce lien de dépendance signalé plus haut, qui les unit entre elles et qu'il nous est impossible de ne pas reconnaître. Notre nature nous oblige à ramener toutes choses à l'unité en les conditionnant à un antécédent, soit logique, soit réel. Mais le conditionné suppose l'absolu, et la raison à un moment donné doit s'arrêter dans sa marche régressive.

Est-ce le fait de ne pouvoir appuyer les premiers principes sur aucun autre, de ne pouvoir les démontrer, qui cause une déception à certains esprits? Peut-être : quiconque raisonne éprouve une vraie joie à résoudre une proposition dans une autre plus générale où elle puise sa raison d'être. Mais en remontant toujours, il faut nécessairement

aboutir à une proposition qui ne saurait avoir sa raison qu'en elle-même. Y a-t-il dans ce fait un besoin de l'intelligence qui ne trouve plus satisfaction? Que l'on dise si l'on veut qu'il est décevant, après avoir compris le pourquoi de toutes les autres assertions, d'arriver à une première vérité qui ne se relie plus avec une vérité autre qu'elle même. Pourtant si l'on y regarde de près, il est difficile de voir en quoi l'intuition peut causer une joie moins vive que la déduction?

Remarquons que le fait se produit dans tous les ordres de connaissance et dans les mathématiques elles-mêmes. La conclusion d'un théorème quelconque de géométrie repose sur un théorème antérieurement démontré, celui-ci sur un autre et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on aboutisse à une proposition dans le genre de celle-ci : « Le tout est plus grand que la partie », ou : « D'un point à un autre on ne peut mener qu'une ligne droite » ; vérités qui ne supposent avant elles que le Principe d'Identité : « Ce qui est, est ». Et de même si, après avoir trouvé la cause d'un phénomène naturel, l'on demande qui garantit que l'antécédent et le conséquent se succèdent toujours d'une façon constante ; la raison en est qu'une loi relie ensemble l'apparition de ces phénomènes. Et si nous demandons encore pourquoi cette loi, pourquoi « dans les mêmes circonstances, les mêmes causes produisent-elles les mêmes effets » ; on répondra que, si les causes restant les mêmes, les effets étaient différents, ce changement serait une chose sans raison. Mais enfin à cette question, pourquoi faut-il qu'une chose ait sa raison d'être? il est impossible de répondre, sinon qu'il en est ainsi de toute nécessité.

Dans le domaine de la morale, nous trouvons aussi comme fondement un principe dont l'évidence s'impose. A chaque instant, la vie quotidienne donne lieu à des jugements pratiques que nous faisons dériver de règles

générales concernant tel ou tel genre d'actions. Mais si, cherchant la raison de ces règles elles-mêmes, nous remontons toujours plus haut, il nous est impossible de ne point parvenir à cet axiome premier : « Il y a un bien et un mal, l'un qu'on doit faire, l'autre dont il faut s'abstenir », axiome assurément indémontrable puisqu'il est la Raison Pratique elle-même, tout comme les principes d'Identité et de Raison constituent la Raison Spéculative [1].

B. — Quant au Principe de Causalité, l'auteur de la *Grammaire* le soumet à une critique sévère rappelant celle des logiciens qui l'ont précédé. Ce principe exige en effet une discussion à part, en raison de la difficulté spéciale qu'il présente. Nous y croyons, d'après Newman, parce que nous sommes portés à projeter au dehors, en vertu de l'analogie, les phénomènes d'activité volontaire que la conscience nous révèle. Nous concevons les faits du monde extérieur comme revêtus d'une sorte de pouvoir semblable à celui qu'exerce notre volonté sur nos membres. C'est là le premier procédé de l'humanité. Plus tard, apercevant un lien de succession entre certains phénomènes, elle s'élève jusqu'à l'idée de loi invariable. Mais elle passe alors à une autre conception de l'univers. En réalité, rien ne garantit l'uniformité absolue de la Nature. Les successions que nous fournit l'expérience n'ont rien de nécessaire, rien qui nous permette d'affirmer que toujours, en tout lieu, le conséquent suivra l'antécédent. Ce que nous appelons loi n'est pas une cause, mais un fait.

L'auteur de la *Grammaire* paraît donc, au moins dans

1. Peu importe d'ailleurs que l'on considère la Raison Spéculative et la Raison Pratique comme deux formes de la même faculté réductibles à l'unité, ou, qu'à l'exemple de Kant, on considère la conscience morale comme n'ayant de commun avec la raison ordinaire que son caractère a priori.

ce passage, avoir nié l'existence d'un lien causal entre les phénomènes. Et pourtant en dehors de cette concession, on ne voit pas comment on peut expliquer l'ordre de l'Univers, ordre qu'en réalité tout le monde admet, y compris Newman lui-même. De plus, si l'on soumet à l'analyse rationnelle l'idée de commencement, on s'aperçoit qu'elle est intimement liée à celle de cause.

Et d'abord, il est facile de constater que les faits qui se succèdent dans le monde ne vont pas au hasard, qu'ils s'appellent les uns les autres; il y a une coordination, une orientation en vertu de laquelle tel fait se relie à tel autre. Or si les phénomènes n'exerçaient aucune influence, aucune vertu efficiente les uns sur les autres, ils seraient indépendants; il n'y aurait aucune harmonie dans la Nature, ce serait le chaos absolu[1]. Mais on voit que dans la pensée de Newman, la condition qui fait qu'une chose, étant données certaines circonstances, suit nécessairement, ne saurait être appelée cause; on ne peut lui donner ce nom, que dans un sens totalement différent du premier[2]. C'est la théorie de Stuart Mill, d'après laquelle l'antécédent est seulement condition nécessaire et suffisante du conséquent mais non pas cause. Il est difficile d'entendre ce que signifie au juste cette distinction. J'approche un tison enflammé de la lumière d'un canon : cet acte n'est pas la cause, mais seulement l'antécédent indispensable, c'est-à-dire la condition nécessaire et suffisante de l'explosion. Mais ne fait-on pas ainsi rentrer par une porte dérobée le lien causal qu'on voulait bannir de la science? Car qu'est-ce qu'une condition nécessaire? C'est une condition dont la présence est requise pour qu'un fait commence et sans laquelle rien ne se produirait. Si cette con-

1. M. Couailhac, *La Liberté et la conservation de l'énergie*, pp. 90 à 108. Lecoffre, 1897.

2. *Gr. of Ass.*, p. 58. Tr. P., 58.

dition est requise, c'est donc qu'elle est utile, qu'elle influe sur le phénomène. Et qu'est-ce qu'une condition suffisante? C'est celle dont la présence détermine l'effet. Mais si elle le détermine, elle est donc vraiment efficace. Ainsi d'une part, en niant le lien causal, on prétend qu'il y a séparation, indépendance du conséquent par rapport à l'antécédent. D'autre part, on suppose entre les deux une nécessité d'union, une liaison indissoluble. Tout le monde avouera que les deux affirmations sont difficilement conciliables.

Newman, uniquement attentif à l'expérience, paraît n'avoir pas non plus aperçu la part qu'on peut tirer de l'analyse rationnelle en ce qui concerne le Principe de Causalité. Examinons attentivement ce que renferme l'idée de commencement? Si à l'exemple de Hume nous y trouvons uniquement deux instants différents de la durée, un fait qui n'était pas il n'y a qu'un instant et qui maintenant est une réalité actuelle, nous serons impuissants à y découvrir une connexion nécessaire avec la cause. Mais entre ces deux moments, il y a celui où la réalité devient, où elle se fait. A ce point précis, elle enveloppe une impuissance absolue, une insuffisance radicale à s'expliquer par elle-même. Cette production d'un phénomène exige quelque chose d'autre que le phénomène lui-même. Que ce passage ait un caractère mystérieux, c'est ce que personne ne songe à contester; mais il s'agit de rendre compte du fait, non de la manière dont il s'effectue. Or ce fait, pris en soi, ne saurait s'expliquer si l'on n'admet quelque réalité qui le produise.

Supposez, dit Bossuet, qu'à un moment donné rien ne soit; éternellement rien ne sera. Or tout fait qui se produit est quelque chose de nouveau. Il y a dans tout devenir, dans tout changement, une réalité qui se surajoute à celle qui est; et tout devenir, tout change-

ment implique une exigence essentielle en vertu de laquelle il ne peut se concevoir sans une cause.

Comment donc comprendre le Principe de Causalité? Cette idée de cause est-elle renfermée dans celle de commencement, de la même manière que l'attribut « raisonnable », par exemple, est contenu dans le sujet « homme », quand je dis : « L'homme est raisonnable »? Non : ce dernier jugement est tautologique ; il va du même au même, c'est-à-dire que l'attribut ne fait que rendre explicite ce qui était déjà renfermé dans le sujet. Les corps sont étendus, les triangles ont trois angles : voilà des jugements tautologiques. Le Principe de Causalité est un jugement qu'on peut appeler hétérologique : il passe du même à l'autre par le même, c'est-à-dire de A en B, en s'appuyant sur un des éléments de A. Cet élément constitue le lien nécessaire entre le sujet et le prédicat.

En d'autres termes, c'est la raison elle-même qui démontre la vérité du Principe de Causalité et cela par un procédé qui tient de l'analyse, sans être purement analytique. L'analyse du premier terme fait découvrir le second et le second n'est pourtant pas contenu formellement dans le premier. Ce que contient l'idée de commencement, ce n'est pas immédiatement l'idée de cause, et en ce sens l'attribut n'entre pas dans la compréhension du sujet, le jugement est donc hétérologique ; mais d'autre part, je vois que l'attribut est appelé nécessairement par un des éléments du sujet qui est l'exigence de quelque chose d'autre que lui-même ; et c'est ainsi que la proposition est partiellement tautologique. Il semble bien que c'est pour avoir méconnu cette distinction capitale, que Kant a admis les jugements synthétiques a priori, base de tout son système.

C. — Mais on voit que si l'analyse rationnelle fait découvrir un lien causal entre les phénomènes, leur conséquence

régulière est assurée d'une manière indéfectible et l'induction possède un fondement théorique indiscutable. Nous sommes certains a priori que les faits ne se succèdent pas au hasard, qu'ils sont déterminés les uns par les autres. Pour savoir, il est vrai, quelle est, dans chaque cas donné, la vertu efficiente d'où sort l'effet, il faudra recourir à l'expérience, l'intuition rationnelle ne suffisant pas à nous éclairer. Mais si, à chaque recherche d'une loi physique, le savant pouvait isoler l'antécédent inconditionnel du groupe de faits qui l'enveloppe, réaliser cette coïncidence solitaire qui est son but, il connaîtrait sûrement la vraie cause.

On s'explique difficilement cette affirmation de Newman, que notre expérience est plutôt contraire à la notion de loi nécessaire. De fait, dans un autre passage, il est beaucoup moins affirmatif et avoue que nos inductions peuvent invoquer en leur faveur une somme de probabilités équivalant à une vraie preuve. Empruntant un exemple et une citation au physicien Wood : « Les lois du mouvement, dit-il, ne sont pas évidentes par elles-mêmes, et la preuve expérimentale qu'on en peut donner n'est pas péremptoire, à cause du frottement et de la résistance de l'air qui ne sauraient être entièrement supprimés. Elles s'accordent cependant avec l'expérience aussi loin qu'on peut la pousser; et plus les expériences sont faites avec exactitude, plus on a soin d'en écarter les causes d'erreur, plus elles coïncident avec ces lois ».

On a remarqué également que les déductions innombrables tirées des lois physiques, déductions tantôt simples et immédiates, tantôt obtenues à l'aide de raisonnements très compliqués, étaient toujours, sans exception, d'accord entre elles et avec l'expérience. C'est encore une preuve de la vérité des lois du mouvement.

Cette façon de raisonner, dans laquelle on suppose

l'uniformité des lois de la nature, donne une idée très claire de ce qu'est le principe ou la forme de l'Induction. De l'aveu même de ceux qui s'en servent, la conclusion n'est pas prouvée, mais elle est aussi sûre que si elle l'était ; et celui-là serait insensé qui ne la considérerait pas comme virtuellement prouvée : d'abord parce que les imperfections de la preuve viennent de la nature même du cas observé ; ensuite parce que dans la mesure même où l'on a triomphé des défauts de l'objet en question, on a remédié aux imperfections de la preuve ; enfin, parce que, quand la conclusion est prise comme hypothèse, elle éclaire une multitude de faits collatéraux, les explique et permet à l'intelligence de les réunir en un tout. L'accord des choses avec elles-mêmes n'est pas toujours une garantie de vérité ; cependant lorsque cet accord existe dans une théorie éprouvée de tant de manières et appuyée de si nombreux exemples, il amène à y ajouter foi, tout comme un témoin appelé en justice peut réussir, après avoir subi un interrogatoire très serré, à convaincre de sa véracité le juge, le jury et toute la cour[1].

Newman s'appuie ici sur les imperfections de l'expérience pour refuser une pleine certitude aux formules qui expriment les lois naturelles. Il est vrai, d'une façon générale, que le même fait concret ne se reproduit presque jamais exactement. Dans chaque couple de phénomènes observés, l'expérience constate que l'antécédent restant le même, le conséquent est partiellement modifié. Plusieurs de ses éléments demeurent sans variations, mais d'autres manifestent un léger changement. La terre suit régulièrement son orbite ; et pourtant, elle fait dans l'espace des bonds dont le tracé ne répond pas à la ligne idéale que la loi de la gravitation lui assigne. Mais quel

1. *Gr. of Ass.*, p. 324. Tr. P., p. 261.

est le savant qui conclura de ce fait qu'une partie de l'effet étant bien déterminée par l'antécédent, une autre partie reste indéterminée et sans cause? Si les formules de la science ne nous traduisent que d'une façon approximative les vraies démarches de la Nature, qui sera jamais tenté d'inférer de là qu'elle agit au hasard dans une partie de ses mouvements? Nous supposons au contraire, que les variations légères, imposées à la trajectoire de notre planète, ont leur raison d'être dans l'attraction venant d'autres astres ou d'autres corps cosmiques. « Ce n'est point là dirait Newman un fait constaté : c'est une simple hypothèse. » Assurément, mais une hypothèse parfaitement justifiée par un principe a priori. Aux adversaires de l'ordre cosmique de prouver que les variations des phénomènes, n'ayant aucune cause assignable, doivent être attribuées au hasard ou à je ne sais quelle oscillation des lois naturelles. Pour celui qui pense que le lien causal, assurant l'unité de l'Univers, ne laisse point de place à l'indétermination, l'hypothèse devient une certitude. Il sait que l'antécédent qui détermine un fait n'est jamais isolé, que son action se mêle à celle d'autres causes qui agissent simultanément et troublent la *science*. Puisque les phénomènes ne sont point le produit d'une action unique mais d'actions diverses[1] et que d'autre part, il y a une relation qui explique son changement dans l'Univers, quoi de plus logique que d'attribuer les variations que présentent ces phénomènes à des causes ignorées de nous? Les anomalies apparentes de la Nature sont donc dues à notre défaut de science; et c'est l'expérience, interprétée par la raison, qui nous donne la preuve indiscutable de la constance des lois scientifiques.

Pouvons-nous croire aussi fermement à l'existence des

1. De Freycinet, *Essai sur la philosophie des sciences*, p. 279 (cité par Couailhac, *La Liberté et la conservation de l'énergie*, p. 87).

lois pour chacun des faits que nous ignorons? Qui sait s'il n'y a point une partie quelconque de l'univers où la matière n'obéit pas aux lois que nous constatons sur notre planète? Il est clair que relativement à l'immensité des mondes, le champ de l'expérience humaine est réduit à des proportions misérables. Qu'est-ce que la partie de la nature explorée par nous en comparaison de ce qui échappe à nos prises? Tous les faits dont nous ignorons le pourquoi, sont de beaucoup plus nombreux que ceux dont nous connaissons la cause[1]. Nous serait-il interdit, pour cette raison, de penser que tout fait a sa loi[2]? Ce serait contraire à la conviction des savants : tous croient à la souveraineté de la loi dans l'Univers. Et de fait « Si de ce « que nous connaissons la raison d'un fait ou d'une loi, « nous pouvons conclure son existence, nous ne pouvons « pas, de ce que nous l'ignorons, conclure son absence. « Cette raison peut exister quoique ignorée, et de fait, si « nous regardons le passé de nos sciences, nous trouvons « qu'en maintes occasions, quoique ignorée, elle existait[3] ». Nous savons maintenant, par la connaissance de lois récemment découvertes, quelles auraient dû être dans le passé nos précisions au sujet de ce qui était encore futur ; c'est une expérience qui nous instruit sur ce que nous devons penser à l'heure actuelle au sujet de l'avenir. « Plus notre expérience étendue recule notre horizon « dans le temps et dans l'espace, plus nous ajoutons à « notre trésor de raisons explicatives. Il nous suffit d'exa- « miner l'histoire et la nature de la science expérimen-

1. Taine, *De l'Intelligence*, II, p. 444. La lacune vient de notre ignorance cité par Couailhac, p. 83.

2. C'est une hypothèse suggérée par l'expérience, mais qui tire une certitude absolue de la preuve du lien causal entre les phénomènes...

3. Sans doute si l'on veut une explication définitive de la causalité elle-même, il faut remonter encore plus haut et recourir à la finalité. Newman a-t-il entrevu ce fondement du principe des lois? Il semble que non.

« tale pour reconnaître que, si dans ce trésor il y a eu « ou il y a encore des vides, ce n'est jamais parce que la « raison explicative a manqué ou manque dans les cho- « ses, c'est toujours parce qu'elle a manqué ou manque « dans notre esprit. Elle existait dans la Nature; mais « les savants trop peu instruits, ne l'y avaient pas encore « découverte. Elle existe aujourd'hui dans la Nature; « mais nous ne pouvons pas et nous ne pourrons peut- « être jamais l'y démêler. La lacune ne vient pas de son « absence, mais de notre ignorance ou de notre impuis- « sance; et la faute n'est pas aux choses, mais à nous [1]. »

Telle est la conclusion à laquelle nous sommes amenés par l'habitude d'étudier la Nature. Ce qui prouve que l'expérience, non seulement n'est pas contraire comme le prétend Newman à la notion de loi nécessaire, mais qu'elle nous y conduit par une voie directe. Il reste vrai d'ailleurs, que cette induction ne doit sa complète légitimité qu'à la nécessité du lien causal établi par la raison.

Newman semble avoir pensé que l'idée de cause ne pouvait être appliquée uniquement qu'à la volonté quand il dit : « Si nous prévoyons la répétition d'une chose, « c'est parce que nous pensons qu'elle n'est pas fortuite, « accidentelle, mais qu'elle a une cause. Nous disons : « Ce qui a déterminé une fois tel effet peut le déter- « miner deux fois. Qu'est-ce qui pourrait l'empêcher de « se répéter? Mais je dirai plutôt : Qu'est-ce qui peut l'o- « bliger à se répéter? Pourquoi de ce que mille molé- « cules de la matière possèdent telle propriété, s'ensui- « vrait-il que la mille et unième la posséderait égale- « ment? *Ce que nous appelons loi n'est pas une cause,* « *c'est un fait.* Nous sommes donc ramenés de la ques-

1. TAINE, *De l'Intelligence*, 7e édition, tome II, p. 444-445.

« tion d'ordre à celle de causalité ; et comme la seule « expérience que nous en ayons vient de notre volonté, « nous ne pouvons résoudre le problème qu'en disant : « Celui-là peut maintenir les lois ou y déroger qui a « voulu les établir. Et cela revient à les expliquer par « une intelligence qui en agissant s'est proposé une fin [1] ».

L'auteur de la *Grammaire* a-t-il entendu par là que la vraie et ultime raison de l'existence des lois devait être recherchée dans la finalité? On ne le voit pas clairement. Il semble avoir voulu ce recours à la volonté divine, moins comme fondement métaphysique de l'existence des lois que comme une explication psychologique de notre croyance sur ce point. C'est par analogie avec les effets de notre volonté que nous comprenons les phénomènes de l'univers. Mais si cette analogie peut suffire à expliquer une croyance spontanée, elle ne saurait justifier une certitude rationnelle.

Pour justifier le Principe de l'Induction, il eût été nécessaire de pousser plus loin dans ce passage cette idée féconde, car elle n'y est contenue qu'en germe; et c'est en poussant plus loin la pensée de l'auteur qu'on peut achever d'établir la légitimité de l'induction.

A côté des successions simples que révèle l'observation, où chaque fait trouve sa raison dans celui qui le précède immédiatement, nous en constatons de beaucoup plus complexes qui ne paraissent pas pouvoir s'expliquer uniquement par la nécessité mécanique. C'est une loi de biologie, par exemple, que dans les espèces vivantes, le semblable engendre son semblable au moins le plus ordinairement. Mais la transmission de la vie, la formation d'un nouvel être exige le concours d'un nombre considérable d'actions physico-chimiques, de mouvements qui

1. *Gr. of Ass.*, p. 72. Tr. P., p. 61.

nous sont absolument inconnus. Affirmer comme une règle que tout être engendre son semblable (sauf dans les cas exceptionnels où la nature produit des monstres), c'est supposer non seulement que les phénomènes se produisent toujours dans les mêmes conditions, mais que de fait, ces conditions se trouvent réunies, au moins dans la plupart des cas, et que le mécanisme agit toujours de manière à produire les mêmes résultats[1]. N'est-ce pas admettre, par suite, qu'une sorte d'idée directrice préside aux mouvements des éléments organiques, qu'il y a dans la Nature un principe d'ordre, grâce auquel le maintien des espèces est assuré[2] ?

Et cette considération conduit à se demander si la causalité mécanique n'a pas elle-même sa raison dernière dans la finalité. On ne satisfait pas l'intelligence en disant que le phénomène actuel trouve son explication dans celui qui le précède, puisque celui-ci à son tour ne s'explique que par un phénomène antérieur. Est-il possible d'admettre qu'un enchaînement de causes et d'effets remonte à l'infini, sans qu'on arrive jamais à un premier terme ? Cette supposition implique en effet, que d'une série quelconque on peut toujours retrancher un certain nombre de termes, lequel nombre sera nécessairement fini ; mais l'autre partie de la série dont on a retranché quelques éléments est également fini. Et pourtant en réunissant ces deux tronçons séparés, on devrait pouvoir retrouver l'infini. Or cela est impossible : ajoutez le fini au fini, vous n'aurez jamais que le fini.

Si l'on y regarde de près, cette série de changements, que l'on suppose pour expliquer l'Univers, est au moins

1. Ceci ne peut être approfondi, je crois, que par le développement de Couailhac quand il parle de la qualité, seule vraie cause. Cf. *La Liberté et la conservation de l'énergie*, livre V, p. 213...

2. Cf. Lachelier, *Du Fondement de l'Induction*, p. 10-11, Alcan, 1898.

finie par une extrémité. Le phénomène présent qu'il s'agit d'expliquer en est le terme. Mais s'il n'y a pas de principe premier, comment trouver une explication à ce fait actuel? Il est tout à la fois réel et impossible; réel puisque l'expérience le constate, et impossible puisque son existence supposerait un premier terme qui ne sera jamais atteint et par conséquent chimérique. Ce processus à l'infini ne peut s'entendre. Il faut donc admettre un premier agent qui se détermine de lui-même sans l'influence d'un principe antérieur, qui agisse par conséquent avec intelligence et pour une fin. Voilà pourquoi la causalité universelle ne trouve son explication que dans la liberté.

D. — Newman n'a pas prouvé que le Principe de Causalité pouvait être légitimement révoqué en doute et que les lois de la Nature devaient être considérées comme générales et seulement probables, non comme universelles et nécessaires. L'induction n'est pas un procédé plus ou moins aveugle de l'esprit humain et le principe qu'elle suppose a son fondement dans la raison même.

Tout ce que l'on peut dire, c'est qu'il y a deux manières de concevoir ce fondement selon que l'on admet ou que l'on rejette la liberté de la Cause Absolue. On peut à la façon de Spinoza la considérer comme un théorème qui se développe, étant soumise à la nécessité absolue, ayant toujours la même raison d'être ; ses manifestations et son activité ne peuvent être soumises à aucune variation : c'est une garantie pour la constance des lois naturelles; mais si l'on substitue à cette nécessité mathématique la nécessité morale dont parle Leibniz, l'assurance qu'elle nous donne n'est pas moins légitime. Nous savons que la Cause Première procède avec ordre et sagesse, qu'elle veut toujours le meilleur; tout fait aura donc sa loi. De plus les lois seront constantes; et si, parfois, des exceptions se produi-

sent, ce sera pour des motifs d'ordre moral. Elles seront rares et ne pourront apporter aucune entrave à la science de la Nature.

En somme, si toute argumentation nous ramène à des principes premiers, c'est une base solide sur laquelle peut s'appuyer celui qui veut atteindre le vrai.

Mais dans chaque démonstration particulière, ne part-on point de certaines propositions qui ne sont pas, à proprement parler, les principes premiers, mais dont on suppose la vérité sans se mettre en peine de l'établir? Le fait a lieu fréquemment sans doute. Est-il justifiable? Distinguons deux cas : celui où nous avons l'intention de convaincre un interlocuteur et celui où notre but est de nous persuader nous-mêmes. S'il s'agit de faire accepter à un autre des opinions déjà vérifiées, il suffit que le point de départ nous soit commun avec lui. L'accord étant fait sur les principes, intervient alors le rôle de la déduction ; c'est le raisonnement qui devra conduire notre contradicteur à une conclusion et à une certitude identiques aux nôtres. S'agit-il de nous éclairer nous-mêmes? Il y a lieu de reviser les jugements qui nous servent de points d'appui. Combien de préjugés avec lesquels on vit, qui ne font qu'un avec nous-mêmes et qui sont cause d'une foule d'erreurs! L'esprit critique n'a-t-il pas précisément pour rôle de les regarder de près, de les soumettre à un sévère examen pour voir s'ils ne sont pas eux-mêmes le résultat de démarches illégitimes de l'intelligence, la conclusion de raisonnements antérieurs conduits avec une logique insuffisamment rigoureuse?

Mais ces propositions sont trop nombreuses pour qu'on puisse s'imposer une semblable revision. Elles interviennent à chaque tournant du raisonnement : opinions communément admises ou tenues pour vraies seulement dans un petit cercle de penseurs ou de coreligionnaires,

hypothèses qui semblent toutes naturelles parce qu'elles n'ont jamais été révoquées en doute et qui cependant, à la lumière de la réflexion, apparaissent aventurées et branlantes. Je réponds : il faut en prendre son parti et se résigner à n'atteindre la vérité dans les questions complexes qu'au prix d'un labeur ingrat et de longues recherches. Mais cette œuvre n'est pas impossible ; si elle aboutit, elle donnera au penseur le repos qu'il cherche. Si elle n'aboutit que partiellement, elle lui interdira de dépasser dans ses conclusions les limites de la simple probabilité. Il faut de toute nécessité concéder à la raison le droit de vérifier ses principes, de quelque nature qu'ils soient, ou bien accorder une égale valeur à toutes les préventions plus ou moins ridicules et contradictoires qui circulent de par le monde, et par conséquent renoncer à toute philosophie.

CHAPITRE III

LES CONCEPTS

L'image et par suite le mot correspondent aux réalités concrètes. — Les propositions expriment les rapports réels des choses. — La certitude est proportionnée à la réalité de l'objet et à la rigueur de la preuve.

Ce n'est pas seulement contre les principes de la raison que Newman se tient en défiance. Ses démarches elles-mêmes lui sont un objet de suspicion, ou du moins, il les tient pour incapables d'atteindre la vraie certitude. Pour raisonner et aboutir à une conclusion sur un point quelconque, il faut nous servir du langage, lequel se compose de mots. Or qu'expriment les mots? Des concepts, c'est-à-dire des abstractions, des symboles vides de la réalité. Il faut bien les employer pour communiquer aux autres notre pensée, notre représentation des choses. Mais cette représentation est individuelle et singulière et les termes qui l'expriment ne peuvent être qu'abstraits et généraux. En remarquant des ressemblances entre les images perçues par nos sens, nous formons des classes auxquelles nous attachons une étiquette qui est le mot. Or le mot désigne pour notre esprit une certaine association de caractères. Mais cette simultanéité n'a de valeur que pour les faits déjà observés. S'il nous arrive ensuite de subsumer à cette notion générale un objet individuel nouvellement observé parce qu'il présente avec elle une certaine conformité, rien ne prouve que les autres caractères de la notion conviendront à cet individu.

Il n'y a dans la nature que des choses singulières : or nous ne raisonnons qu'avec des concepts abstraits et généraux; comment pourraient-ils nous amener à la certitude sur le concret : « l'abstrait, dit Newman, ne peut conduire qu'à l'abstrait [1] ».

I

Cette théorie rappelle, comme on le voit, le nominalisme de Guillaume d'Occam, et la façon d'argumenter qui en découle est semblable à celle des empiristes modernes tels que Stuart Mill ou Taine; elle repose sur la méconnaissance de la loi et des rapports constants entre les éléments des choses. Newman ne prétend pas, comme l'auteur du *Système de Logique,* que tout syllogisme est un cercle vicieux ou une tautologie, mais ce qui revient au même, que tout syllogisme peut être une source d'illusions, à cause de la duperie des majeures, « *Latet dolus in generalibus* ». Impossible, avait dit Stuart Mill, de prouver que le duc de Wellington est mortel, en s'appuyant sur cette proposition générale : « Tous les hommes sont mortels ». Car cette majeure n'est vraie que si vous y faites entrer le fait même qu'il s'agit de prouver, à savoir la mortalité du duc de Wellington. Vous prenez donc votre point d'appui dans la conclusion que vous tentez d'établir, ce qui constitue un cercle, ou bien si vous supposez pour rendre le raisonnement valide que le principe formulé à l'origine renferme déjà la conclusion, votre syllogisme n'est qu'une vaine tautologie et perd sa raison d'être. Newman, s'adressant à des lecteurs pour lesquels la Bible est objet de foi religieuse, s'appuie sur un des faits miraculeux qu'elle rapporte, pour montrer que nos généralisa-

1. Cf. 1re partie, p. 53.

tions sont vaines et ne nous permettent de rien affirmer sur les faits concrets. « Tous les hommes meurent, donc Élie est mort. Mais précisément, c'est faux en vertu d'une exception à la loi générale de l'humanité. De quel droit prétendons-nous le soumettre à la notion scientifique d'une humanité abstraite, notion que nous avons construite sans lui en demander la permission? Quand on affirme que l'homme doit mourir, il faut l'entendre de l'homme-type. La mineure qui nous conduirait à la conclusion cherchée serait donc celle-ci : (Or Élie était l'homme abstrait); mais il ne l'était pas et il ne pouvait pas l'être, pas plus que l'homme moyen, sur lequel se basent les Compagnies d'assurances, n'est l'individu qui y inscrit son nom. »

Ce qu'il faut concéder à Newman et que tout le monde admet, c'est que les idées symbolisées par des mots représentent des notions abstraites et générales; mais ces concepts ont un fondement dans la réalité, en tant qu'ils représentent les rapports que nous y avons perçus.

Impossible de comprendre la pensée humaine à quiconque n'a pas saisi la vraie nature de l'abstrait. On ne saurait ici avoir la prétention d'établir une théorie de l'idée. Il est néanmoins nécessaire d'exposer brièvement la thèse du rationalisme pour l'opposer à celle de l'empirisme.

Qu'est-ce donc que l'abstrait? Comment nous permet-il de développer nos connaissances sur le réel?

Abstraire, c'est diviser des choses qui dans la réalité sont indivisibles; et c'est là, pour beaucoup de gens le grand mystère, le scandale de l'esprit. Il ne s'agit pas de séparer diverses parties dont un agrégat se compose, comme fait un anatomiste qui divise dans un cadavre les os, les muscles, les nerfs, etc. Il ne s'agit pas non plus de décomposer chimiquement des corps en leurs élé-

ments simples. Toutes les parties que l'on sépare de cette façon, existent d'une manière distincte dans le composé et peuvent s'isoler les unes des autres. L'analyse idéale ou abstraction est tout autre chose. Elle détermine des aspects dans les objets. Elle distingue des propriétés qui ne sont pas séparables de l'unité concrète de l'être, par exemple : la forme d'un corps, son étendue, le mouvement qui l'emporte vers un autre corps. Elle opère des divisions dans l'indivisible.

La lampe qui est devant moi sur ma table de travail, est évidemment un objet individuel et bien concret. Il se compose d'un récipient de verre relié par une colonne d'onyx à un pied de métal et surmonté d'un appareil de cuivre renfermant la mèche. L'idée de cet objet étant présente à mon esprit, je comprends ce qu'il est, je le sépare de son existence individuelle pour ne voir en lui qu'une essence, un être idéal, représentatif de l'être réel; mon idée est abstraite. Je puis ne considérer dans cette lampe que sa propriété d'être une source de lumière, ou bien sa forme, ses dimensions, la disposition de chacune de ses parties; je puis aussi la concevoir dans son ensemble, avec tous les détails qui la constituent. Quel que soit le petit nombre ou la richesse des aspects que je saisis dans la réalité, quelle que soit la compréhension de mon idée, elle sera toujours abstraite en tant qu'elle rejette au moins les circonstances qui font de l'objet une existence actuelle, limitée à tel point de l'espace et à tel moment de la durée, universelle et nécessaire logiquement, en tant qu'elle peut servir de modèle à un nombre indéfini d'objets semblables et que cette possibilité de réalisation s'impose à l'esprit d'une manière absolue.

Les empiristes ne cessent de répéter qu'il n'y a rien que d'individuel dans les choses, et tout le monde en convient. « John, Richard, Robert n'ont rien de commun entre

eux. A parler strictement, ce qui semble leur être commun devient tellement *sui simile*, qu'en réalité ils diffèrent non pas seulement par le nombre, mais par tout ce qu'ils sont[1]. » Sans aucun doute. Et pourtant ces individus sont semblables de quelque manière, puisque chacun d'eux est homme.

Il faut bien que le mot dont je me sers ait un sens. En quoi consiste cette similitude que je remarque entre des objets numériquement distincts?

Un auteur récent me paraît avoir contribué grandement à rendre cette question moins obscure et il semble d'autant plus à propos de le citer, que son analyse concorde ici avec celle de Newman, alors que sur d'autres points les deux doctrines philosophiques sont aux antipodes l'une de l'autre. « Plusieurs choses sont semblables, dit « Mgr Hugonin, dans ses *Études philosophiques*[2], quand « elles ont une ou plusieurs qualités communes; la res- « semblance réside précisément dans cet élément com- « mun. Mais les êtres réels n'ont rien de commun entre « eux. Tous les hommes se ressemblent, dit-on, et par « le corps et par l'âme; tous ont une tête, des bras, et « tous ont de la mémoire, de la volonté. Ce qu'ils ont de « propre, c'est une certaine variété qui se trouve dans les « uns et qui ne se trouve pas dans les autres. « Mais la « tête de Pierre n'est ni en tout ni en partie celle de Paul « ou d'André? Il en est de même des autres membres « du corps. Cela est si vrai que si la tête de Pierre était « anéantie, celles de Paul et d'André n'en souffriraient « aucun dommage. S'il y a quelque chose de commun en- « tre tous les hommes, cet élément demeurant un et iden- « tique, se trouverait en tous; parce que si une chose se « trouvait dans un homme et une autre numériquement

1. *Gr. of. Ass.*, p. 281. Tr. P., p. 226.
2. Mgr Hugonin, *Études philosophiques*, p. 30; Paris, Lecoffre, 1894.

« distincte dans un autre homme, il n'y aurait plus chose « commune, mais il y aurait plusieurs choses dont l'une « appartiendrait à un individu et l'autre à un autre indi- « vidu. Or y a-t-il un élément, un et identique qui se « trouve dans tous les individus? La couleur, la grandeur « de mon corps, mon plaisir, mon opinion, bien que par- « faitement égaux à ceux d'un autre homme, ne consti- « tuent pas un élément identique qui nous soit commun. « Que tout change dans cet homme, il ne s'ensuivra pas « que tout doit changer en moi. Donc ce qui se trouve « en moi n'est pas ce qui se trouve en lui; il n'y a rien « de commun entre nous. Il est donc hors de doute que « tout ce qui se trouve dans les êtres réels leur est « propre et qu'il n'y a rien entre eux de commun.

« Que faut-il donc entendre quand on dit que plu- « sieurs êtres ont quelque chose de commun et qu'ils se « ressemblent? On veut dire qu'ils se connaissent par la « même idée, qu'ils correspondent à la même idée, qu'ils « sont représentés par la même idée. »

Ces points de vue, ces aspects de la réalité, qu'on appelle des ressemblances, existent donc pour l'intelligence et par l'intelligence, grâce à cette puissance d'abstraire et de généraliser qui la caractérise. « Les anciens scolastiques « la comparaient à l'œil du chat qui pendant la nuit « envoie des rayons de lumière aux objets qui l'environ- « nent et qui les perçoit dans cette lumière[1]. »

De quelque façon qu'on explique ces procédés de l'esprit humain, il paraît difficile d'en nier l'existence et de reléguer parmi les chimères ce que les philosophes du Moyen Age appelaient l'Intellect Agent.

Ainsi le langage exprime des concepts ou des idées abstraites, mais ce sont des points de vue saisis dans la réalité même.

1. Mgr Hugonin, *Études philosophiques*, p. 24.

De plus, en vertu du pouvoir originel qui constitue sa nature, l'esprit peut démêler dans les différents caractères des êtres concrets, ce qui est important et ce qui ne l'est pas, distinguer les éléments essentiels des éléments accidentels.

Il n'est pas besoin d'une longue réflexion sur moi-même pour apercevoir que la respiration est indispensable à ma vie, tandis que je pourrais, sans cesser d'exister, perdre l'usage de certaines puissances, comme la vue ou l'odorat. Je vois donc ce qui m'établit dans la classe des vivants et je constate aussi en moi d'autres facultés, sans lesquelles je ne serais pas un homme. Dans les êtres qui m'entourent je puis faire le même départ et reconnaître dans un tigre, par exemple, certains traits qui le constituent dans son espèce et d'autres qui ne lui appartiennent que comme individu.

II

En examinant ces caractères principaux que ma raison me révèle, je découvre également des liaisons qui ne sont pas contingentes, mais qui tiennent à la nature des choses, de même que dans certaines successions de faits j'aperçois une relation de cause à effet. La raison, appuyée sur le principe de l'intelligibilité universelle, me dit que le monde ne va pas au hasard, mais obéit à des lois que je découvrirai en l'interrogeant avec persévérance. Sans doute, une première enquête ne suffira pas toujours à me renseigner sur les rapports nécessaires qui existent entre les propriétés des choses; je pourrai confondre ces rapports avec des simultanéités contingentes ou des coïncidences de fait; de même qu'il est souvent difficile dans un groupe confus d'antécédents, de distinguer la vraie

cause d'un phénomène. Il y a des généralisations hâtives, des inductions mal fondées. Mais si les opérations de l'esprit sont sujettes à l'erreur, souvent aussi elles atteignent la vérité. Les succès de la science montrent que le pouvoir de généraliser et d'induire n'est pas une chimère comme le supposent les empiristes, mais constitue une prérogative très réelle de la race humaine.

Cette proposition : « tous les hommes sont mortels », ne représente donc pas un total ou un résumé d'expériences particulières, mais la perception d'une loi ; et sa véritable expression serait plutôt : « l'homme est mortel ». L'induction me conduit à la loi. Si je puis sans crainte d'erreur attribuer la mortalité à tel individu qui possède les caractères de l'espèce humaine, c'est parce que ces caractères entraînent comme conséquence la nécessité d'être tributaire de la mort. John, Richard, Robert tombent sous la loi de l'homme et voilà pourquoi je puis, en la leur appliquant, prévoir avec certitude un fait à venir qui les concerne.

Il en serait autrement si la majeure du syllogisme n'énonçait qu'une liaison accidentelle d'attributs : « Les hommes ont une conscience. Or Fabricius est un homme. Donc... » Mais ne pourra-t-on pas l'acheter en y mettant le prix? Il se peut faire. Le syllogisme est donc en défaut. Nullement, car tout dépend du sens que l'on donne à cette expression : avoir une conscience. Veut-on dire par là, qu'au fond de toute nature humaine se trouve une notion du bien et du mal qui se révèle suffisamment à l'attention? Le fait paraît incontestable et Fabricius, pas plus que les autres hommes, n'est dépourvu de cette faculté essentielle. Le raisonnement est donc vrai si on entend la majeure dans ce sens. Mais la conscience n'entraîne pas nécessairement avec elle l'obéissance à toutes ses prescriptions. Il n'y a même aucun homme dont on

puisse prédire avec certitude qu'il se conformera infailliblement à la loi morale. Que tous les humains aient une conscience en ce sens qu'ils soient à l'abri d'une défaillance de la volonté, cela est manifestement faux. L'erreur de la conclusion rejaillit donc sur la fausseté, ou plutôt sur l'ambiguïté de la majeure, et n'est nullement imputable à la logique.

Tous les hommes ont la raison en germe, mais l'usage de cette puissance n'est pas essentiel à l'humanité et certains de ses membres en ont été privés, et c'est pourquoi John est un idiot. Il en est de même de la tendance à vivre en société qui répugne totalement au bandit Robert.

Mais on insiste en disant qu'une majeure, exprimant une liaison nécessaire, peut néanmoins démentir un fait. Élie n'est point mort, en dépit de toutes les essences et de tous les universaux, ce qui montre qu'une humanité ainsi stéréotypée ne sera jamais qu'une idée vague, sans corps, par conséquent une chimère[1].

La solution du problème se complique ici de la question du miracle qui ne rentre nullement dans le cadre de ce travail purement philosophique. Mais sans aucun doute un théologien n'aurait pas manqué de rappeler à Newman, théologien comme lui, d'une part, que les lois du monde sont non pas absolument, mais hypothétiquement nécessaires, en ce sens que les exceptions sont possibles; d'autre part que des dérogations fondées sur des motifs d'ordre moral et se produisant rarement n'empêchent pas le déterminisme général de la nature, c'est-à-dire la constance de l'ordre. La possibilité des exceptions doit nous rendre prudents. Mais nous en connaissons les motifs les plus ordinaires et dès lors, d'une manière géné-

1. *Gr. of Ass.*, p. 80. Tr. P., p. 226.

rale, elles ne sauraient faire échec à nos affirmations et à nos prévisions sur les faits concrets.

Lors donc que l'on exprime par une majeure universelle une des lois physiques de l'Univers, il faut toujours l'entendre d'une nécessité non absolue; c'est pourquoi si l'on voulait, en se plaçant au point de vue de la logique formelle, se divertir au jeu des « distinguo », il serait facile d'imaginer quelle réponse aurait faite un scolastique à l'argument de Newman concernant le prophète Elie.

« Tous les hommes meurent. » Je distingue la majeure. Tous les hommes meurent en vertu d'une nécessité absolue : non. Tous les hommes meurent en vertu d'une loi à laquelle Dieu peut déroger : je sous-distingue. A un moment ou à un autre de leur existence : je le concède; avant d'avoir atteint telle limite d'âge plus ou moins définie : je sous-distingue de nouveau. Si Dieu ne l'a pas voulu autrement, je l'admets. Si Dieu en a décidé d'autre sorte, je le nie.

En répondant *concedo* à la mineure, je précise ainsi la conclusion « Donc Elie meurt »; oui, au sens admis plus haut : il mourra à un moment ou à un autre de son existence, car la volonté divine ne l'a pas exempté de la loi universelle; mais il n'est pas encore mort, parce que Dieu est intervenu miraculeusement pour reculer, en sa faveur, les limites de la vie humaine.

Si donc le syllogisme est erroné, la faute n'en est pas aux règles de la logique, car la conclusion découle légitimement des prémisses une fois posées. La cause en est dans l'erreur matérielle, ou du moins dans la vérité incomplète et insuffisamment précise exprimée par la majeure.

Le langage, quoi qu'en dise l'auteur de la *Grammaire,* peut servir de véhicule à la pensée, mais à la condition qu'on l'entende exactement. Les idées dont il est l'expres-

sion sont des rapports extraits de la réalité. A nous de ne point perdre de vue leurs origines, de généraliser, non à la légère, mais après un examen attentif de nos représentations. Ce n'est pas à dire que la méthode syllogistique ne puisse donner lieu à des abus. Ce n'est un mystère pour personne que, sur ce point, la scolastique en décadence a provoqué la réaction des fondateurs de la philosophie moderne, Bacon et Descartes. Conduire un raisonnement dans les formes, déduire avec rigueur des propositions les unes des autres peut n'être qu'un vain jeu d'esprit. Si les notions qui servent de point de départ sont vagues, sans précision et sans clarté, le syllogisme est inutile pour la découverte du vrai. Le point important est de former des notions exactes, de voir le lien qui unit les éléments constitutifs de la réalité, les rapports essentiels qui existent entre eux. L'auteur du *Discours de la Méthode* n'avait nul besoin, et il s'en défendait d'ailleurs, de faire un syllogisme pour conclure l'existence de sa pensée, et Newman a parfaitement raison de prendre sa défense contre Gassendi. Mais comment l'auteur de la *Grammaire* peut-il prétendre que la conséquence s'impose en vertu de je ne sais quel mouvement instinctif? Quel est cet instinct ratiocinatif qui s'opposerait à la raison[1]? Ce n'est point là le point d'appui de Descartes. Il affirme que son argument : « Je pense donc je suis » ne suppose point comme majeure cette proposition : « Tout ce qui pense existe ». D'accord. Il est légitime et incontestable par le fait même qu'il ne peut concevoir sa pensée comme une chose en l'air, mais qu'elle lui apparaît comme une réalité actuelle, par suite, comme inséparable de l'être; il n'y a point là de « discursus », mais une « simple inspection de l'esprit »

1. *Gr. of Ass.*, p. 287. Tr. P., p. 232.

qui sent en lui-même « qu'il ne se peut pas faire qu'il pense, s'il n'existe ». Mais cette liaison de deux concepts constitue une exigence essentielle, une nécessité logique et donc quelque chose qui relève de la raison. L'instinct peut découvrir un fait, mais non une loi. Si pour déduire mon existence de ma pensée, je n'ai nul besoin d'une proposition universelle, la perception du rapport entre les deux idées me permet aussitôt de l'universaliser et de dire : « Tout ce qui pense, existe ». En réalité, c'est un seul et même acte pour mon esprit de voir ce rapport comme nécessaire et comme universel. L'analyse intérieure, d'un seul coup, par une intuition directe et instantanée, m'a découvert la loi.

Mais il est des cas où la marche de l'esprit est moins directe, où le trait d'union entre les concepts est tout d'abord voilé et ne se découvre qu'à l'aide d'une comparaison.

Je me demande si l'homme est libre. Le lien qui unit le prédicat au sujet ne m'apparaît pas au premier coup d'œil. Mais l'analyse va m'aider à trouver la solution. J'examine les éléments qui constituent la notion d'homme et j'y trouve l'obligation. D'autre part, en comparant l'obligation et la liberté, je vois un rapport essentiel entre les deux. La nécessité de se soumettre à la loi morale implique une prérogative : la liberté. Je puis donc formuler cette proposition universelle : « Tout être obligé est un être libre ». Et en subsumant la notion d'homme à celle d'obligation, j'ajouterai : « Or l'homme est un être obligé. Donc il est libre ». Je n'ai découvert la vérité qu'à l'aide d'une proposition universelle exprimant la loi.

Les angles alternes internes sont-ils égaux? La réponse ne sortira pas de l'analyse même de l'angle alterne interne. J'ai besoin d'un autre concept qui m'aide à découvrir ce rapport d'égalité. Il me faut une proposition

plus générale où puisse rentrer celle qui fait l'objet de mon enquête et un moyen terme auquel je puisse comparer ceux que je cherche à unir. En menant une perpendiculaire par le milieu de la sécante, je formerai deux triangles rectangles ayant l'hypothénuse d'un angle aigu égal et par conséquent égaux entre eux. Or précisément dans les triangles ainsi formés, les angles alternes internes dont j'étudie les propriétés se correspondent. Ils rentrent dans une catégorie plus générale. Leur égalité est déduite d'un théorème antérieur et plus large. Pour saisir la loi, j'ai besoin de recourir à une autre loi plus générale, à un principe universel et de me servir du syllogisme.

Nous n'avons pas toujours de la vérité une vue directe et immédiate. Dans certains cas, l'analyse de mes idées pourra nous découvrir les exigences qu'elles renferment. Très souvent, au contraire, nous devons recourir à l'expérience. En tout cas, ce qu'il ne faut jamais perdre de vue, c'est que la valeur de nos raisonnements dépend de la légitimité de nos concepts et de la façon dont ils ont été formés, c'est que la science de la Nature nous sera ouverte, dans la mesure où nous pourrons découvrir les lois auxquelles elle est soumise, les caractères essentiels des êtres qui la composent. Et après cela, concédons à Newman, comme à Stuart Mill, qu'il nous est difficile de distinguer les caractères essentiels de ceux qui sont plus ou moins accidentels. A mesure que nous montons dans l'échelle des êtres, de l'étendue à la vie, de la biologie à la psychologie, le livre de la Nature devient de plus en plus obscur. Dans le règne inorganique, la nécessité qui relie les faits les uns aux autres se découvre, sinon facilement, du moins sûrement, à nos patientes investigations, comme en témoigne le progrès constant des sciences physiques et astronomiques.

Un des plus beaux témoignages que la raison puisse apporter en faveur de sa prise de possession du réel, c'est la découverte de Neptune et l'on comprend difficilement que Newman ait essayé d'expliquer ce fait conformément à ses principes. « On ne l'attendait guère, dit-il; il était surprenant que des calculs abstraits eussent déterminé exactement la planète et son orbite. Le succès ne fut une occasion de joie que parce que l'échec était redouté. » Mais il est facile de voir que l'étonnement admiratif provoqué par cette découverte, ne venait nullement, comme on l'insinue ici, du peu de confiance qu'inspirait la raison pour atteindre la réalité. On s'étonne, non pas que des calculs abstraits eussent abouti à une vérité concrète, mais que le génie d'un homme eût pu mener à bien et sans défaillance de raisonnement un nombre si considérable de calculs, résoudre un problème dont les données étaient si complexes. La difficulté, que l'on estimait presque insurmontable, ne portait pas sur les rapports de l'abstrait au concret, mais sur les écueils d'une excursion à travers l'abstrait lui-même.

« Les astronomes, disait Arago à ses confrères de l'A-
« cadémie des sciences le 25 septembre 1846, ont quel-
« quefois trouvé un point mobile, une planète, dans le
« champ de leurs télescopes, tandis que M. Le Verrier
« aperçut le nouvel astre sans avoir besoin de jeter un
« seul regard vers le ciel : il le vit au bout de sa plume.
« Il avait déterminé, par la seule puissance du calcul, la
« place et la grandeur d'un corps situé bien au delà des
« limites jusqu'ici connues de notre système planétaire,
« d'un corps dont la distance au soleil surpasse 1.200 mil-
« lions de lieues et qui dans nos plus puissantes lunettes
« offre à peine un disque sensible[1]. »

1. Hoefer, *Histoire de l'Astronomie*, p. 576.

Ainsi, dans le monde physique, les conquêtes de la raison ne sont guère contestables. Mais si l'on passe aux êtres vivants, les lois qui les régissent se laissent beaucoup plus malaisément deviner. Le lien physique qui rattache les uns aux autres les caractères de chaque type, de chaque race, de chaque famille est d'une obscurité déconcertante pour le savant. On reconnaît maintenant que la loi de corrélation des organes qui fut pourtant une grande découverte, n'est pas aussi absolue qu'on l'avait crue tout d'abord. En somme, plus on connaît d'individus et moins on fait de classifications. Celles qui sont généralement admises à l'heure actuelle ne possèdent, de l'aveu de tous, qu'un caractère provisoire.

Percer les voiles du monde extérieur est donc un rude labeur pour l'esprit humain. Que faut-il en conclure? Qu'il ne peut connaître avec certitude rien de ce qui l'entoure? Nullement, mais que sa science est restreinte. A lui de ne risquer aucune affirmation au delà de ce qu'il a vraiment découvert. Toutefois, en dépit de ses ignorances et de ses lacunes, il sait qu'il y a dans les êtres des caractères essentiels, que le monde est soumis à des lois nécessaires. Il peut donc former des propositions universelles à l'aide de ses majeures, construire des syllogismes qui lui apprennent quelque chose de nouveau, par suite élargir le cercle de ses connaissances et prévoir dans une certaine mesure ce que l'avenir tient en réserve.

III

Après avoir établi pour ainsi dire a priori et par sa nature même que le raisonnement formel est incapable

de nous conduire sûrement à la vérité concrète, Newman apporte des exemples pour montrer qu'en fait, ce n'est point sur lui que s'appuient nos certitudes les plus fermes et les plus inébranlables.

Nous sommes certains que l'Angleterre est une île, que les comédies de Térence, l'Énéide de Virgile et les odes d'Horace sont authentiques, certains que nous mourrons un jour. A ces trois propositions d'ordre très différent nous donnons un assentiment également sans réserve. Et pourtant aucune ne saurait être strictement démontrée.

Nous avons vu que d'après Newman l'assentiment ne comporte point de degrés, et est toujours absolu, ce qui ne paraît pas plus admissible que la distinction radicale entre l'assentiment et l'inférence sur laquelle s'appuie cette théorie. Les trois exemples cités seront précisément une occasion de montrer plus clairement que, pour tous ceux qui pensent avec sagesse, le degré de certitude se proportionne à la nature de son objet et à la rigueur de la preuve.

Les objets de l'intelligence ne sont pas tous de même espèce. Ceux des mathématiques, de la géométrie, ont une nécessité qui comporte le plus haut degré d'évidence possible. Que les triangles ayant un angle égal compris entre deux côtés égaux chacun à chacun, soient égaux entre eux, que le produit ne change pas si l'on intervertit l'ordre des facteurs : ce sont des nécessités absolues. Le même privilège appartient aux jugements analytiques. Lorsque, développant ce qui est contenu dans le concept de liberté, j'affirme que tout être libre est responsable, j'énonce une vérité qui ne peut pas ne pas être. Mon adhésion est donc aussi absolue qu'il est possible.

La certitude que me donnent les lois physiques est

d'autre sorte. Nous avons vu que l'induction exclut également toute crainte d'erreur; mais l'objet auquel elle me fait adhérer n'a pas la même nécessité. Newman aurait volontiers avoué que les lois de l'Univers, relevant de la finalité et étant par suite dépendantes de la libre volonté du Créateur, auraient pu être autres qu'elles ne sont et peuvent être abrogées ou suspendues dans l'avenir par Celui qui les a établies. S'il est vrai que l'aimant attire le fer, Dieu aurait pu décréter qu'il en fût autrement et il peut déroger à cette loi. Elle n'en est pas moins certaine, étant donnée la sagesse du gouvernement providentiel.

Enfin il est d'autres faits passés ou présents qui ont un caractère de contingence plus accentué, parce qu'ils dépendent non seulement de la volonté divine mais encore de la volonté humaine. La loi de Séparation de l'Église et de l'État a été récemment votée par le Parlement Français; il existe une ville qui s'appelle Pékin et qui est la capitale de la Chine : voilà des faits, subordonnés à la liberté de l'homme; car les représentants du pays auraient pu rejeter la loi de Séparation et la ville de Pékin aurait pu n'être jamais construite. Cependant, en tant que faits, s'ils me sont attestés par un témoignage qui m'inspire toute sécurité, je puis leur donner mon assentiment sans plus d'hésitation qu'aux lois du monde physique.

Cette différence dans les objets de nos jugements leur imprime assurément un caractère spécifique et semble bien déterminer des degrés dans la fermeté de mon adhésion. Pourtant elle n'entame en rien le fond même de la certitude qui exclut toute crainte d'erreur. Que l'induction nous découvre la vraie cause d'un phénomène, aussitôt nous affirmons la loi. Que le témoignage d'un fait soit irrécusable et nous y ajoutons foi sans hésitation.

Mais il est un fait indéniable, c'est qu'un amoindrissement de notre certitude doit suivre la qualité de la preuve.

Si cette dernière est insuffisante, notre assentiment ou du moins celui d'un homme judicieux, diminuera dans la même mesure, se proportionnera à la force ou à la faiblesse des arguments, de façon à devenir une opinion avec tous les degrés de probabilité que ce mot comporte.

Examinons d'abord le troisième exemple cité plus haut : « Quelle raison ai-je de croire que personnellement je mourrai? J'en suis certain autant que de mon existence actuelle. Mais quelle argumentation logique mettrais-je en avant s'il me fallait défendre ma certitude?... Une loi n'est qu'un fait généralisé. Mais quelle influence le passé peut-il avoir sur l'avenir[1] ? »

Nous reconnaissons ici la tendance de Newman à ne considérer que les faits et la défiance que lui inspire la loi. Il refuse d'admettre que l'induction nous conduise légitimement à un principe général dont nous puissions déduire ensuite les cas particuliers. L'on a vu plus haut, à propos de l'exemple d'Élie, comment ces deux démarches de l'esprit se justifiaient. Ici est révoquée en doute, sinon absolument, la sûreté des moyens qui nous permettent d'établir une loi particulière. S'il en est une pourtant qui paraisse bien fondée, c'est celle qui nous condamne tous à payer tribut à la mort. Sans qu'il soit besoin d'entrer ici dans des détails scientifiques, nous savons qu'un physiologiste, un médecin, ne seraient pas embarrassés pour trouver la vraie cause de la mort si complexe qu'elle puisse être ; et la vraie cause une fois trouvée, nous sommes en présence d'une loi naturelle qui rentre dans le déterminisme universel. La maladie n'est un hasard que par rapport au temps où elle vient nous saisir ; mais le fait que nous subissons un jour ou

1. Cf. 1re partie, pp. 41-42.

l'autre ses atteintes, est une nécessité à laquelle personne n'échappe. D'autre part l'organisme, comme l'avoue Newman, est soumis à la loi de l'usure et du déclin en raison même du nombre de ses éléments, de leur grande complexité, par suite de la propension de leurs atomes à se dissocier, qui les asservit davantage à l'antagonisme des forces extérieures.

Il est vrai que Newman semble avoir été au-devant de ce raisonnement, en disant qu'il ne s'occupe pas des savants, lesquels ont, pour adhérer à certaines vérités, des motifs démonstratifs rationnels que ne peuvent avoir les gens du commun, même d'une culture ordinaire. Et donc chez ces derniers, quand ils affirment d'une façon si catégorique, si absolue, leur mort future, tout en sachant fort peu de chose sur les structures vivantes, la nature de leurs éléments et leur complexité de composition, n'y a-t-il pas un surplus considérable d'assurance qui dépasse la preuve[1]?

Mais il n'est vraiment pas besoin d'avoir fait des études pour recueillir les leçons si nettes de l'expérience quotidienne. Elle nous apprend que les structures organiques sont périssables, tandis que la matière inorganique jouit d'une stabilité beaucoup plus grande. Les siècles peuvent s'écouler sans entamer le granit ou le diamant, sans dissoudre la pierre calcaire de la montagne, sans transformer un cristal de quartz. Au contraire j'ai cueilli une fleur hier; ce matin elle est morte. Une épidémie sévit sur les troupeaux d'une contrée ou sur les habitants de tout un pays; des milliers d'individus de la race humaine ou des races animales sont terrassés en quelques semaines.

1. Cf. HARPER, *Dr Newman's Essays in aid of a Grammar of Assent*, The Month August 1870.

Et d'autres preuves ne peuvent-elles pas être tirées du témoignage humain qui, comme nous l'allons voir, est une source légitime de certitude? Outre qu'il n'y a pas d'hommes qui n'aient été témoins, à un moment ou à l'autre, de la mort de quelqu'un des leurs, chacun peut lire dans les journaux les listes nécrologiques qui sont autant d'attestations de la généralité du fait. A chaque instant les habitants d'une ville rencontrent un cortège funèbre, aperçoivent une maison dont les volets sont clos, indice de deuil pour une famille.

Chaque fouille dans un cimetière fait apparaître des débris récents d'organisme humain. Si nous connaissons des personnages illustres arrivés à un âge très avancé, nous attendons à chaque instant la nouvelle de leur mort; et cette attente n'est jamais déçue. Enfin l'expérience personnelle de notre déclin, de notre affaiblissement, de tout ce que nous savons de nos semblables, atteste, avec une clarté pour ainsi dire aveuglante, que l'évolution de chaque vie humaine se renferme dans une certaine période et qu'au delà de ces limites, le corps subit la loi fatale. Mais il ne faut pas se lasser de répéter que, si l'induction nous permet d'arriver à la loi, elle justifie une certitude pour le cas qui me concerne; je n'y vois point un surplus d'assurance qui dépasse la preuve, parce que la loi n'est pas seulement, comme dit Newman, un fait généralisé, mais un principe qui revêt les caractères de l'universalité et de la nécessité.

C'est aussi du témoignage humain que relève le second exemple invoqué par Newman. Nous donnons, dit-il, une adhésion absolue à cette proposition : « l'Angleterre est une île ». Or elle n'est fondée sur aucun argument complètement démonstratif. Notre sécurité sur ce point égale la certitude que revêt un théorème quelconque de mathématiques. Et pourtant, si on y réfléchit, elle ne repose que

sur une impression semblable à celle qui a fait croire pendant si longtemps que la terre était immobile et que le soleil tournait autour d'elle[1].

Dans un autre endroit, Newman affirme qu'il n'existe, pour établir que la Grande-Bretagne est une île, aucun argument par mode et par figure, aucune preuve qui ressemble à une démonstration géométrique[2]. C'est ce que tout le monde lui accordera sans la moindre difficulté. Mais s'ensuit-il que notre croyance à cette vérité soit dépourvue de fondement ou basée sur une simple impression? Nullement. Nous l'admettons, parce que nous avons confiance au témoignage. La question qui se pose est donc celle-ci : Y a-t-il une évidence morale qui peut dans certains cas équivaloir à toute autre évidence?

Une attestation qui m'est faite d'un événement quelconque, est un phénomène dont je puis rechercher la cause de même que j'essaie de découvrir la cause d'un phénomène physique. Or cette attestation ne peut s'expliquer que de trois manières : ou par l'erreur du témoin, ou par sa mauvaise foi ou bien enfin par la vérité du fait lui-même. S'il m'est possible d'éliminer les deux premières causes, j'aurai donc parfaitement raison d'ajouter foi à ce qui m'est affirmé.

Et maintenant : pouvons-nous dans certains cas être assurés qu'un témoin n'a pas été exposé à l'illusion et n'a pas voulu nous induire en erreur? Il semble bien que le fait se présente fréquemment; et donc, que la parole des hommes peut souvent nous établir dans une certitude parfaitement rationnelle. N'y a-t-il pas des faits si simples, si accessibles aux sens qu'il est impossible à celui qui les a vus de se tromper sur leur existence? N'y a-t-il pas des gens dont nous connaissons assez bien le caractère,

1. Cf. 1re partie, p. 40.
2. *Ibid.*, p. 39.

les qualités morales, pour être certains qu'ils sont incapables de mentir? N'y en a-t-il pas aussi dont nous pouvons affirmer qu'ils n'ont aucun intérêt à parler contre leur pensée? Que l'on applique cette règle avec autant de sévérité que l'on voudra: si l'on est parvenu à éliminer sûrement l'illusion ou le mensonge comme cause d'un témoignage, la preuve est faite et nous sommes en possession de l'évidence morale. Supposons en outre que plusieurs personnes concordent dans l'affirmation d'un même fait : on pourra appliquer à chacune d'elles l'examen dont il vient d'être question; mais indépendamment de la valeur particulière de leur témoignage, le fait qu'elles sont d'accord constitue un élément nouveau de preuve. Pour que l'illusion fût admissible, il faudrait qu'on pût en assigner une cause générale. Et de même, on devrait pouvoir rendre compte de la possibilité du mensonge par des intérêts communs à tous ces témoins. Si on peut établir qu'aucune raison de ce genre, qu'aucune passion ne saurait expliquer de leur part l'erreur ou la mauvaise foi, il faudra bien admettre que la réalité du fait observé est la seule raison d'être de leur affirmation[1].

Il est facile d'appliquer ces principes au fait dont parle Newman. Ne peut-on pas considérer, comme autant de témoins affirmant que l'Angleterre est une île, tous ceux qui ont fait des cartes de ce pays; et certes, ils sont nombreux, car on en a publié dans le monde entier. Un grand nombre de ces cartes, construites par des commissions de géographes d'une compétence indiscutée, relèvent avec la plus grande précision chacun des caps, chacune des baies et des anses de toute la côte anglaise. On ne voit guère comment expliquer une méprise collective et si grossière de la part de tous ces géographes qui sont autant de

1. Les théologiens appellent cette certitude, morale, parce que l'assurance que donne le témoignage humain, repose sur la nature morale de l'homme.

témoins oculaires; et on ne voit pas davantage quel intérêt ils auraient eu à décrire cette contrée comme entourée de mers, s'ils étaient convaincus qu'elle tenait au continent par quelqu'une de ses parties. Combien de voyageurs sont allés d'Angleterre en France, en Irlande, en Belgique, en Hollande, en Danemark? N'ont-ils pas été tous obligés de traverser les mers? Combien de vaisseaux quittent à chaque instant les ports anglais pour se rendre dans les pays voisins! Ces faits ne sont-ils pas racontés chaque jour par les journaux, et a-t-on jamais ouï dire que quelqu'un les ait démentis?

On se demande quels témoignages plus frappants peuvent être exigés pour attester que l'Angleterre ne tient pas au continent. Il n'y a donc pas disproportion entre le caractère absolu de cette certitude et les preuves qui l'appuient; car jamais fait, semble-t-il, ne fut établi d'une façon aussi péremptoire.

L'évidence est-elle aussi frappante en ce qui concerne l'authenticité des auteurs latins classiques? Qui doute que les comédies de Térence, les odes d'Horace, l'Énéide de Virgile soient l'œuvre des auteurs auxquels on les attribue? Et cependant le P. Hardouin a contesté cette authenticité. Il n'existe pas d'ailleurs de manuscrits contemporains; et notre conviction, sur ce point, ne repose que sur le bon sens. Contrairement à l'affirmation du P. Hardouin, nous ne croyons pas que les moines du Moyen Age aient été capables d'imiter les écrivains du siècle d'Auguste. Mais cette présomption ne suffit pas à constituer une preuve véritable[1].

Distinguons, pour élucider cette question, deux catégories de personnes : les spécialistes de l'histoire littéraire et les gens d'une culture moyenne qui n'ont pas

1. Cf. 1re partie, p. 40-41.

appliqué leur esprit d'une façon spéciale à la critique historique. Newman considérait sans doute que les premiers ont des données suffisantes pour porter sur cette question un jugement solidement motivé. Les historiens, surtout ceux de nos jours, n'ont pas coutume d'avancer des opinions à la légère ; ils sont plutôt enclins à pousser la critique jusqu'à un degré de sévérité que d'aucuns estiment exagéré. Quand ils s'accordent tous à reconnaître la vérité d'un fait, on ne peut guère douter qu'ils ne l'aient soumis à l'examen le plus méticuleux. On ne voit pas que les savants aient jamais pris au sérieux l'opinion du célèbre jésuite qu'un goût très prononcé pour le paradoxe amenait ordinairement à professer les opinions les plus bizarres et les plus extraordinaires. Newman avoue que la saine critique pourra bien un jour ou l'autre donner à ce problème une solution aussi simple que fondée en raison. Quoi qu'il en soit, c'est l'affaire des érudits de voir s'ils ont plus que des vraisemblances et des probabilités, s'ils possèdent des critères internes et des témoignages suffisants, pour attribuer à Virgile l'Énéide aussi bien que les Géorgiques, à Horace les Odes aussi bien que les Satires et les Épîtres. Leur obligation professionnelle pourrait-on dire, et ils n'y manquent pas d'ordinaire, est de se conformer à la maxime de Locke et de n'affirmer dans leurs conclusions que ce que renferment les prémisses.

En dehors des érudits de profession quel est l'état des esprits simplement éclairés? Beaucoup d'entre eux assurément n'ont jamais entendu parler de l'opinion du P. Hardouin et admettent l'authenticité des classiques latins sans réserve et sans crainte d'errer. C'est peut-être là ce que Newman appellerait l'assentiment simple. Cependant il n'est pas complètement dépourvu de motifs, et par conséquent résulte en quelque manière d'une inférence ;

il est le fruit de l'enseignement reçu depuis l'enfance par des professeurs compétents. Naturellement, nous ajoutons foi au dire de nos maîtres, jusqu'à ce que nous ayons une raison de suspecter la sûreté de leurs affirmations. On ne doute pas quand on n'a pas de raison de douter; on ne craint pas l'erreur lorsque rien ne met en garde contre elle; mais c'est une sécurité qu'on peut appeler négative. Survienne un fait : lecture, information quelconque qui éveille notre sens critique, en contestant une opinion qui nous était familière, nous sentons aussitôt le besoin de la vérifier, de l'appuyer par une étude plus approfondie. Tel a pu croire facilement et sans hésitation aux narrations poétiques de Tite-Live, par exemple à l'histoire de Romulus et de Rémus, jusqu'à ce que la lecture d'un écrivain comme Niebuhr, ou de quelque historien contemporain lui ait montré le caractère légendaire de ces récits. Son assentiment était réel, solide, enraciné, mais ne revêtait certainement pas le caractère absolu d'une adhésion à une vérité rigoureusement démontrée.

Lorsque nous croyons sur la foi des géographes que la Grande-Bretagne est une île, si indubitable que nous paraisse leur témoignage, l'évidence du fait n'équivaut point à celle d'un théorème de géométrie. Mais admettre sur la parole de nos maîtres que l'Enéide est bien l'œuvre de Virgile, c'est s'en rapporter à la seule autorité, c'est établir son assentiment sur des bases moins solides encore. Lorsqu'il s'agit de faits aisément accessibles aux sens, dont le premier venu peut se rendre compte pourvu qu'il ait des yeux, l'illusion est par suite invraisemblable. Quand, d'autre part, le mensonge est aussi facilement écarté, parce qu'aucun intérêt n'est en jeu dans l'affaire, le témoignage humain revêt un caractère d'évidence aussi parfait qu'il est possible. Mais dans les questions plus ou moins complexes où le raisonnement doit intervenir, la con-

fiance en autrui ne suffit pas pour autoriser une affirmation catégorique, pour donner pleine sécurité au jugement. Notre quiétude ne vient en réalité que de ce que, jusqu'alors, personne n'a troublé la sécurité de notre assentiment.

La différence de certitude dans les deux cas nous apparaitra clairement, si nous la mettons à l'épreuve d'une contradiction.

J'apprends qu'on vient de publier un ouvrage où l'auteur prétend que l'Angleterre n'est pas une île : il a, dit-il, essayé d'en faire le tour, mais n'a pu y réussir. Aussitôt la conviction s'établira en moi que cet individu a le délire ou qu'il est fou ; je ferai aussi peu de cas de sa prétendue découverte ; je le traiterai avec une incrédulité aussi dédaigneuse que s'il affirmait avoir trouvé la quadrature du cercle !

Mais on vient me dire qu'un érudit allemand a découvert le manuscrit original de Tacite et qu'il s'appuie sur de fortes raisons pour affirmer qu'il ne remonte pas au delà du IXe siècle. Serai-je porté à considérer cette prétention comme une pure plaisanterie ? à la rejeter avec mépris ? Nullement ; ma curiosité sera éveillée et j'aurai le désir d'appliquer mon esprit aux raisons mises en avant par la critique.

C'est ainsi que, au moment où le P. Hardouin exprima son opinion, si aventureuse et singulière qu'elle parût, beaucoup de gens, sans doute, voulurent en examiner sérieusement les motifs, afin de voir s'ils valaient la peine d'être pris en considération et pouvaient balancer la croyance traditionnelle. Mais si, après mûre réflexion, l'unique fondement qui nous permet d'affirmer l'authenticité de l'Énéide, des Odes d'Horace et des Histoires de Tacite, se réduit à une sorte de sentiment instinctif, en vertu duquel nous ne pouvons admettre que le génie du

Moyen Age fût capable de produire les œuvres classiques, il faut bien avouer que ce n'est pas une base suffisante de certitude, et tout homme sage le comprendra. Nous pourrons adopter cette opinion comme extrêmement probable; mais ce ne sera qu'une opinion, et non pas un assentiment absolu comme celui que nous donnons à cette assertion : « l'Angleterre est une île », ou à cette autre : « je mourrai un jour ».

L'état mental paraît donc différent dans les trois exemples cités. Dans les deux premiers, c'est l'évidence physique et l'évidence morale qui éclairent notre esprit. Toutes les deux y font naître la certitude, parce qu'elles excluent la crainte d'errer. Une différence subsiste néanmoins dans la fermeté de l'adhésion qu'elles font naître. Dans un cas, cette adhésion repose sur la stabilité des lois naturelles, dans le second, sur la véracité du témoignage humain. Mais on ne voit pas que le raisonnement soit incapable d'établir ces deux faits et il ne semble pas qu'il y ait disproportion entre le caractère absolu de l'assentiment et les preuves qui le fondent.

Dans le troisième exemple au contraire, il n'y a plus certitude absolue, du moins pour ceux qui ne sont pas érudits de profession. L'affirmation, précisément en raison de l'insuffisance des raisonnements qui l'appuient, laisse place à une certaine hésitation. C'est une opinion, un sentiment qui paraît simplement probable et qui, par suite, n'autorise pas l'assentiment sans réserve d'un homme sage et prudent. Si la logique est ici impuissante, il n'essaiera pas d'y suppléer par l'instinct ou par je ne sais quelle perception intuitive de la réalité concrète. Il affirme dans la mesure où il voit, et, c'est tout.

CHAPITRE IV

LES INTUITIONS DE LA RAISON ET LE SENS DES INFÉRENCES

Mélange du concret et du logique dans les perceptions réelles. — Intuition et raisonnement. — Intuition, raisonnement et certitude.

Si elle se contentait d'affirmer les insuffisances de la logique d'Aristote, la théorie de l'Assentiment n'aurait évidemment pas d'autres conclusions pratiques que le scepticisme. Mais telle n'est pas, et loin de là, la pensée de Newman. En effet, si la raison raisonnante, si les lois de la logique formelle sont impuissantes à nous éclairer, il ne faut pas pour cela renoncer à conquérir la certitude; seulement il apparaît nécessaire de recourir à un autre moyen de connaître la vérité. Newman croit avoir trouvé ce moyen dans le Sens des inférences.

Cette faculté, à ses yeux, est vraiment distincte des autres et revêt une importance capitale. C'est elle qui, en s'appuyant sur une accumulation de probabilités, commande l'adhésion de l'intelligence. Toutefois, les motifs complexes qui lui servent de fondement ne se révèlent pas toujours à l'esprit d'une façon explicite. Ce qui le plus souvent en tient la place, pour une conscience qui ne fait pas de ses procédés une analyse très attentive, c'est une vue concrète des choses, une sorte de perception immédiate, donnant lieu à un assentiment réel.

Nous savons quel est ce genre d'assentiment et comment Newman lui donne pour base l'appréhension réelle des choses qu'il oppose à l'appréhension de notion. L'in-

sistance qu'il met à défendre cette idée originale, dans la première partie de son ouvrage, pourrait faire croire qu'il considère cette appréhension réelle comme l'unique source de certitude, à l'exclusion de tout raisonnement même implicite. Nous savons cependant qu'il ne faut pas attribuer cette exagération à la *Grammaire*, et qu'on doit en corriger le début par les dernières pages. Même dans le premier développement de sa pensée, nous sommes avertis que la clarté et la netteté de l'image ne sont pas une garantie d'infaillibilité, que les génies eux-mêmes qui remplacent le raisonnement par un coup d'œil rapide et intense ne sont pas à l'abri de l'erreur; si donc, de fait, les convictions ardentes naissent le plus souvent de ces impressions sensibles, de cette vue immédiate des choses, c'est pour nous une grave raison de nous en défier et de les soumettre à un contrôle. Telle paraît être la véritable pensée de Newman. La raison ne perd pas ses droits, elle revêt seulement un caractère spécial : elle s'appelle le sens des inférences. C'est elle qui contrôlera nos assentiments réels. Mais on peut alors se demander quel contrôle ne sera pas illusoire, si le sens des inférences n'a d'autre règle que lui-même, si aucun criterium de vérité ne peut établir de commune mesure entre les esprits?

Newman s'est mépris, semble-t-il, d'abord en attribuant aux impressions vivantes qu'il décrit, une trop grande importance dans la réalité : ce qui l'amène parfois, comme nous l'avons vu, à transformer cette prépondérance du fait en une véritable légitimité, à lui donner comme une consécration légale. Il s'est fait encore illusion en méconnaissant les rapports de dépendance cachés mais réels entre ces jugements spontanés et la raison elle-même.

Une observation plus attentive nous force à réduire

notablement le rôle de ces perceptions réelles, nous avertit qu'elles peuvent coexister avec l'abstrait et que la croyance dont elles semblent être la cause unique naît souvent à la fois de l'image et du raisonnement. En second lieu, alors même que l'esprit prononce, semble-t-il, en vertu d'une intuition soudaine, ses affirmations apparemment indépendantes de la logique sont encore de la raison latente. Enfin si les impressions vives déterminent parfois la croyance, celle-ci ne devient chez les esprits pondérés et réfléchis, une vraie certitude qu'après recours à la démonstration.

I

Rien n'empêche d'accepter la distinction de Newman entre les assentiments réels et les assentiments de notion, pourvu que l'on ne creuse pas un fossé entre les deux. Nos jugements participent à la complexité de notre nature; le plus souvent l'abstrait s'y mêle au concret dans des proportions variées et c'est pourquoi, on peut les qualifier d'une façon ou d'une autre, selon que les idées ou les représentations sensibles y jouent un rôle plus ou moins important; mais il est certain que les notions générales, bien que reléguées parfois au second rang, n'en sont jamais complètement absentes.

Newman montrant le rôle du concret aux origines de la vie intellectuelle, rapporte le cas d'un enfant à qui sa nourrice présente pour la première fois une dragée, une friandise, en disant *le bonbon est sucré* ou *bonbon sucré*, ce qui revient au même[1]. Il peut se faire que ces deux mots, s'ils frappent l'oreille de l'enfant avant le premier éveil de son intelligence, soient pour lui des noms pro-

1. Cf. 1re partie, p. 7.

pres, et désignent des choses ou des qualités concrètes. Mais il n'est pas non plus impossible que déjà l'abstraction ait trouvé place dans ce jeune cerveau et qu'il soit attiré vers l'objet qu'on lui offre, par l'espoir d'une ressemblance avec quelques mets ou breuvages goûtés antérieurement. Même sans qu'il en ait conscience, rien n'empêche que la représentation mentale, répondant pour lui au mot de *bonbon* et à celui de *sucre*, soit quelque chose d'un, de spécifique.

Il n'est pas douteux que chez les enfants, le travail d'assimilation et l'élaboration des concepts ne commence de très bonne heure, et même avant l'apparition du langage. C'est ce qui résulte des travaux de James Sully et de M. Cramaussel. Ce dernier cite l'exemple d'une petite fille de huit mois, dont l'alimentation s'est jusqu'alors réduite au lait, qui cependant « reconnaît sa nourriture dans la première soupe qu'on lui présente » et « choisit sur la table, entre autres menus objets, des miettes de pain dont elle n'a jamais goûté »[1]. Si cette enfant n'avait pas déjà dans l'esprit une notion, vague peut-être, réelle néanmoins, des choses qui sont comestibles et de celles qui ne le sont pas, elle ne reconnaîtrait pas, à propos d'objets nouveaux, les signes et les caractères de telle ou telle catégorie.

Dans toutes les appréhensions réelles que cite Newman, il faut aussi examiner le rôle que joue le verbe *être*. S'il y a proposition comprise et acceptée, la copule est donc, elle aussi, appréhendée par l'esprit; or elle n'est autre chose que la perception d'un rapport, d'une relation que l'imagination est impuissante à saisir. De simples représentations, des images, si vivantes, si impressionnantes qu'on les suppose pour la sensibilité, ne constituent pas

1. E. Cramaussel, *Le premier éveil intellectuel de l'enfant*, p. 109, Alcan, 1909,

un jugement de vérité, un assentiment. Toute affirmation d'existence ou d'inhérence implique, comme élément principal, ce petit mot *est* qui semble bien constituer le fond même de l'intelligence et dénote la plus haute des abstractions : l'idée d'être. Cette maxime : *Il est doux et beau de mourir pour sa Patrie* peut me rappeler un acte d'héroïsme accompli en risquant ma propre vie, ou le simple souvenir des dévouements patriotiques dont j'ai lu le récit dans l'histoire. Dans le premier cas, elle soulève mon enthousiasme; dans le second, elle m'impressionne fort peu; mais du moment que je la saisis comme une vérité, c'est bien le mot « *est* », le verbe, qui constitue le caractère spécifique de mon acte mental, qui en fait un jugement. D'autre part, tous ceux qui adhèrent à cette sentence et la reconnaissent pour vraie, n'ont pas affronté un grand péril dans un élan patriotique. Cette conviction n'est donc pas fondée nécessairement sur la connaissance expérimentale d'un fait personnel; elle peut aussi résulter d'un certain nombre de témoignages dignes de foi, et dès lors, elle revêt un caractère d'abstraction qui n'est guère contestable.

Le traducteur, nous dit-on, est moins préoccupé des choses que des concepts dont il doit trouver l'équivalent dans une autre langue, tandis que le philosophe, lui, s'applique surtout à interroger, à scruter les faits. Sans aucun doute; encore est-il que s'il les étudie avec soin, c'est afin de pouvoir en tirer des lois. Et si pour le comprendre, ses lecteurs doivent se jeter eux-mêmes, à corps perdu, dans la matière qu'il traite et prendre contact avec la réalité, ils n'arriveront, comme leur maître, à la vérité scientifique, que par l'induction qui consiste à généraliser l'expérience, à saisir par l'esprit le rapport qui unit les uns aux autres les faits observés.

Si l'on vient me dire que Londres est en feu, il est

clair que je puis appréhender l'attribut d'une façon très réelle; mais la vérité de la proposition ne m'apparaît que si j'ai quelque raison explicite ou implicite de me confier au témoignage qui l'affirme. La vision imaginative des flammes qui enveloppent cette ville n'est pas sans doute dépourvue d'influence sur mon esprit; elle peut renforcer mon jugement et ma certitude s'ils existent déjà : on ne voit pas qu'elle soit apte à les faire naître. Et de même, si nous croyons au récit de la mort de César par Plutarque ou Suétone, c'est la foi en leur véracité, c'est l'accord qu'ils manifestent dans les détails du récit, qui déterminent notre adhésion; les peintures saisissantes de ces deux historiens, en ajoutant à la vraisemblance de la narration, ne font qu'augmenter la sécurité qu'elle nous inspire [1].

On ne peut nier que les exemples de Newman ne soient habilement choisis pour montrer toute l'importance du concret dans notre vie intellectuelle et morale. En cela, il est le précurseur de nos modernes psychologues quand ils affirment que « les impulsions sentimentales et mystiques agissent beaucoup plus sur la conduite des hommes que toutes les démonstrations rationnelles » et lorsqu'ils ajoutent : « Une idée, dénuée de soutien affectif ou mystique, n'exerce aucune action. Elle est un fantôme sans prestige, sans durée et sans force [2] ».

Cependant, quand il s'agit de vérités se rapportant à l'action, il eût été opportun de distinguer entre la connaissance spéculative que nous en avons et leur influence sur la conduite de la vie. Certaines maximes, en effet, ont besoin d'être incorporées dans une réalité vivante, dans un exemple qui frappe les sens pour déterminer et

1. *Gr. of Ass.*, p. 28. Tr. P., p. 24.

2. Gustave Le Bon, *Aphorismes du temps présent*, p. 13-14, E. Flammarion, 1913.

entraîner notre volonté. Mais autre chose est avoir une conviction, autre chose agir conformément à cette conviction. Et c'est de cette certitude qu'il s'agit dans la présente étude. L'iniquité de la traite des esclaves est apparue sans doute et clairement à beaucoup d'hommes avant qu'ils aient eu le courage de renoncer à ce commerce lucratif. Et si l'on recommande aux catholiques de méditer assidûment la Sainte Écriture, de réaliser les récits évangéliques comme une vision dans leurs yeux, c'est moins sans doute pour faire naître en eux la croyance que pour la fortifier, ou plutôt pour accroître la vigueur et l'intensité de leur esprit de foi, source de généreuses actions et de sacrifices pénibles. Mais l'expérience montre que la foi peut très bien exister sans les œuvres, et que des individus très croyants, mais de peu d'énergie, contredisent dans la vie pratique les vérités admises par leur intelligence.

II

Que la cause de l'assentiment considéré comme tel soit un mélange d'abstrait et de concret, d'idées et de représentations sensibles, Newman, selon toute probabilité, tout en insistant sur le rôle de ces dernières, n'y aurait pas contredit. Et il est difficile, en effet, de le révoquer en doute. Mais le philosophe excelle si bien à mettre en relief tel aspect particulier de la vérité qu'il semble, de propos délibéré, négliger les autres, ou, parfois même, vouloir les supprimer. Lorsqu'il affirme que : « Ce qui agit sur nous, nous touche, nous subjugue, ce sont les personnages, les voix, les regards[1] », on le comprend et l'on est tout près de partager son avis ; mais,

1. Cf. 1re partie, p. 31.

lorsqu'il associe à cette proposition, comme lui étan intimement lié, cet autre jugement : « Les déductions n'ont aucune puissance persuasive », il est difficile d'y voir autre chose qu'un paradoxe.

En effet, qu'il ait admis ou non ce mélange d'abstrait et de concret dans nos affirmations, il n'en attribue pas moins le rôle le plus actif, disons mieux, le seul rôle vraiment actif, à l'image. C'est en vertu d'une perception instinctive et spontanée que le paysan prévoit les changements de temps et que le policier reconnaît la trace d'un coupable. L'honnête homme voit sans raisonner ce que la morale lui commande dans telle ou telle circonstance, tout comme Napoléon calculait en un clin d'œil le total des forces ennemies, et comme Raphaël excellait à réaliser le beau sans souci des traités et des lois esthétiques. Trouver la vérité est un don de la nature, une divination qui n'a rien de commun avec la logique formelle et la raison raisonnante.

La comparaison employée ici par Newman nous indique les origines de sa thèse. Sa manière de concevoir les causes de l'assentiment vient de la façon inexacte dont il comprend les inspirations du génie.

Parfois en effet, on est tenté de se les représenter comme des lumières soudaines, quasi miraculeuses, n'ayant aucun rapport conscient avec la vie antérieure de celui qu'elles éclairent. Elles viendraient du hasard ou seraient le fruit d'une nécessité inéluctable ; la nature aurait formé un individu de telle sorte qu'à un moment donné, ses yeux perçants puissent découvrir quelque secret physiologique, une loi inconnue jusqu'alors, certaines vérités métaphysiques, le plan d'une œuvre d'art, et cela, pour ainsi dire, sans aucun travail de sa part, sans aucun effort librement coordonné. Cette conception de l'œuvre géniale est totalement chimérique.

L'idée intuitive qui a été pour un savant le point de départ d'une découverte importante, le plan habile qui a permis à un chef d'armée de vaincre l'ennemi, le dessein d'une pièce de théâtre qui a surgi tout à coup dans le cerveau d'un auteur dramatique : toutes ces manifestations du génie ou du talent sont des faits psychologiques complexes assurément, mais non pas absolument rebelles à l'analyse.

A tout ce qui apparaît au regard de son intelligence, l'inventeur apporte une attention spéciale qui le distingue des autres témoins. Il voit les relations qui unissent les faits entre eux et les interprète avec plus de pénétration que le commun des hommes. Pour un peintre, la nature n'a pas le même aspect que pour un autre homme habitué à négliger la valeur expressive des choses. Un savant voit partout dans les phénomènes l'indice d'une loi. A un esprit habitué aux choses du théâtre, tel événement qui passe pour nous inaperçu se présentera immédiatement comme un élément de scène dramatique, comme une partie d'un tout comportant une exposition, une crise et un dénouement. A mesure que les idées lui viennent, le philosophe les analyse, les classe par comparaison avec ses acquisitions antérieures. Chaque penseur a son point de vue dominateur qui lui aide à faire l'unité dans ses connaissances. Il ne faut donc pas s'étonner si dans un cerveau ainsi en éveil, habitué à soulever des questions où la richesse intellectuelle rend les associations, les rencontres d'idées plus nombreuses et plus fécondes, jaillit quelque jour une idée plus importante, bien faite pour grouper autour d'elle et pour expliquer, éclairer les notions antérieurement acquises.

C'est là une première esquisse de l'œuvre, comme un vague pressentiment de ce qui sera. Ce n'est pas

encore l'idée véritable, l'hypothèse nette, claire, qui emporte avec elle une confiance robuste. Christophe Colomb ne peut se défendre de ce pressentiment que de l'autre côté de l'Océan Atlantique il y a quelque monde dont l'existence rendra compte de certaines traditions et de certains faits inexpliqués jusqu'alors. Newton se demande si les mouvements des astres qui gravitent au-dessus de nos têtes ne seraient pas soumis aux mêmes lois que les mouvements des corps terrestres. Mais pour qu'ils en viennent à l'assentiment, pour qu'ils se disent l'un et l'autre : « Oui, il y a un continent qui fait équilibre à celui que nous habitons, oui, les lois du mouvement sont partout identiques », pour que les traits d'ébauche se précisent, un labeur intellectuel obstiné, une série de patientes recherches seront nécessaires. L'idée claire, qui débrouillera par sa seule lumière le chaos des autres idées, qui métamorphosera, ordonnera tous les matériaux acquis, voilà le but qui attire le penseur. Le désir de l'atteindre, la crainte, l'espoir, les émotions de tout genre qui accompagnent cette recherche, mettent en mouvement toutes ses puissances, toutes ses énergies et surtout sa volonté. Mais ce travail est parfaitement conscient et ne suppose pas d'autre instrument que la raison commune à tous les hommes. C'est le travail de la pensée elle-même, s'efforçant de maintenir sous la fixité de son regard une multitude d'éléments et de les réduire à l'unité[1].

« L'invention, dit Buffon, dépend de la patience ; il faut voir, regarder longtemps son sujet : alors il se déroule et se développe peu à peu ; vous sentez un petit coup de l'électricité qui vous frappe la tête et en même temps,

1. Cf. H. Joly, *Psychologie des Grands Hommes* ; ch. vi : Le génie et l'inspiration, Hachette, 1891.

vous saisit le cœur : voilà le moment du génie; c'est alors qu'on éprouve le plaisir de travailler...[1] ».

« Je tiens, disait Newton, le sujet de ma recherche constamment devant moi, et j'attends que les premières lueurs commencent à s'ouvrir lentement et peu à peu, jusqu'à se changer en une clarté pleine et entière[2]. » Claude Bernard, lui aussi, parle des faits qui restent longtemps sous les yeux d'un savant sans lui rien inspirer : « Puis, ajoute-t-il, tout à coup vient un trait de lumière...; l'idée neuve apparaît alors avec la rapidité de l'éclair, comme une sorte de révélation subite[3] ».

Ainsi, quelque soit le caractère de soudaineté revêtu par l'idée créatrice, celle-ci n'est que le résultat d'un travail intellectuel accumulé. Il en est de même des assentiments spontanés pour le commun des hommes.

Or si l'on veut remonter plus haut encore dans la genèse de l'inspiration, rendre compte non seulement de certaines idées, de certaines impressions plus fécondes et plus vives que les autres, mais encore de la vigueur d'esprit qui les rend possibles, il semble qu'on doive tenir un certain compte de l'hérédité.

L'intelligence humaine, considérée en elle-même, ne renferme certes pas de notions ni de catégories innées. Il ne s'agit point ici de faire place aux théories plus ou moins matérialistes de Spencer et de Leibniz.

D'autre part, l'opinion de Goethe, d'après laquelle les familles qui se maintiennent longtemps arrivent à produire un individu renfermant en lui toutes les qualités des ancêtres, supposerait que nous léguons à nos descen-

1. Cité par Flourens dans *Nouvelles Galeries d'Histoire naturelle*, p. 109, Garnier. — Cf. H. Joly, *Psychologie des Grands Hommes*, p. 245.
2. Biot, *Mélanges scientifiques et littéraires*, cité par H. Joly, p. 245.
3. Claude Bernard, *Introduction à l'étude de la Médecine expérimentale*, deuxième édition, p. 60, Delagrave, 1900.

dants, non pas seulement des dispositions organiques, les éléments de leur tempérament et de leur caractère, mais aussi quelque chose de notre propre capital intellectuel, un fonds plus riche, une vigueur plus grande d'intelligence. « Quand on parcourt, dit en ce sens M. Piat, une rue contournée et déjà connue, on n'en voit qu'une partie et l'on se souvient du reste. Mais à mesure qu'on avance, l'état vif recouvre l'état faible et s'identifie avec lui, tout en gagnant par là même en précision : on voit mieux ce que l'on a déjà vu[1]. » De même certains aperçus qui semblent naître soudainement dans les esprits vigoureux, ne pourraient-ils pas avoir été déposés en eux par l'expérience des autres? Dans ce cas le travail personnel ne ferait que les convertir en conceptions nettes, en jugements fermes et assurés. Malgré les exemples cités[2], cet innéisme mitigé ne paraît pas suffisamment prouvé.

Mais il est certain que les grands hommes ne surgissent pas dans une société sans que celle-ci ne soit capable de les produire chacun dans son ordre. La valeur intellectuelle est un héritage collectif que se transmettent, en l'accroissant, les générations successives. Chacune d'elles a ses grands hommes. Platon et Aristote, Michel-Ange et Raphaël expriment dans leur génie le génie de leur siècle.

Les intuitions rapides, les cas de logique spontanée dont parle Newman pourraient trouver leur explication partielle dans cette sorte d'hérédité. Notre milieu est comme naturellement imprégné de certaines notions acquises; en sorte que l'impression du vrai pourrait se produire en nous, non seulement en vertu d'une expé-

1. C. Piat, *L'idée*, livre III, ch. iv : *Il y a peut-être un innéisme héréditaire*, p. 282.

2. Th. Ribot, *L'Hérédité psychologique*, ch. v, 8e édition, Alcan.

rience personnelle qui a été raisonnée dans le passé, mais encore grâce à une influence latente des expériences collectives héréditaires, que nous retrouvons, si l'on peut dire, en percevant les faits.

Assurément la pensée ne viendra jamais à un homme peu versé dans les affaires politiques de risquer une assertion dans le genre de celle-ci : « Les rapports actuels sont tendus entre la Grèce et la Turquie; donc une guerre européenne est imminente ». Mais voici un ministre ou un ambassadeur très compétent en histoire, et sur la Question d'Orient en particulier, connaissant par une longue suite d'études diplomatiques comment se nouent et se dénouent les traités entre les nations; ne peut-il pas augurer qu'à un moment donné la corde très tendue entre les Balkans et la grande Puissance orientale va se rompre, et que les États d'Europe, intéressés au maintien du *statu quo*, vont intervenir dans la lutte? Une prédiction qui, de la part de tout autre, serait téméraire, pourra ne sembler que hardie, venant de ce spécialiste. La conviction naîtra-t-elle dans son esprit à l'aide d'arguments par modes et par figures? Évidemment non. Il ne s'agit pas ici de déductions. C'est une assimilation avec d'autres cas observés, une interprétation de l'expérience, mais en somme, un travail de la raison qui permet d'induire une déclaration de guerre prochaine. Pourquoi l'induction est-elle si prompte? A cause des longues études antérieures et de l'habileté acquise en raisonnant sur ces matières délicates et obscures; mais aussi grâce à l'influence latente des expériences collectives héréditaires dont ses études ont transmis au diplomate, en plus d'une certaine finesse d'esprit, une particulière aptitude à juger des relations internationales.

En tout cas, il ne saurait être ici question de certitude absolue; car partout où la liberté humaine joue un rôle,

elle peut déconcerter les prévisions en apparence les mieux fondées; et c'est pourquoi l'exemple choisi par Newman ne paraît pas justifier sa conclusion. Il a voulu montrer que la certitude peut naître de ces inspirations soudaines, de ces impulsions instinctives qui ne ressemblent point au travail ordinaire et régulier de la logique; mais il n'y a peut-être pas un homme sur terre qui oserait, à un moment donné, prédire avec certitude une guerre européenne et donner à sa conjecture plus d'assurance que n'en comporte une grande probabilité.

C'est pourquoi, il importait d'être aussi net que possible dans la critique d'une théorie si nuancée et de ne laisser derrière soi aucun point équivoque, au risque d'insister sur des truismes.

Voyons maintenant à l'œuvre ce sens des inférences dans les exemples qui le mettent le mieux en lumière.

Newman en effet ne recule pas devant cette affirmation. Pour lui, de même que, dans la conduite, telle vertu acquise ne préserve nullement de défaillance ou de faux jugement sur un autre point de la morale, et qu'il y a autant d'espèces de φρόνησις que de vertus, de même il y aurait autant de sens des inférences que de matières où l'entendement trouve à s'exercer[1].

Assurément, il y a divers types d'intelligence. Mais parce que cette faculté peut acquérir avec le temps un degré plus ou moins élevé de vigueur et de pénétration par rapport à certains objets, est-ce une raison pour briser son unité et la morceler en autant de variétés qu'elle a de sujets d'étude? Nous pouvons distinguer en elle deux aspects : d'une part l'induction, d'autre part le jugement et le raisonnement; ou si l'on veut, d'un côté la perception sensible, de l'autre la combinaison des idées. Chez

1. Cf. 1re partie, p. 70.

certains individus, les facultés perceptives sont plus développées; chez d'autres, ce sont les facultés de combinaison. Et, dans chacune de ces classes, l'aptitude dominante comporte une infinité de degrés. Mais ce sont des différences qui viennent tout simplement de l'habitude et de l'hérédité.

Concédons d'abord qu'il est clair que la nature n'a pas donné à tous des sens également aiguisés; et l'exercice répété peut encore accroître leur délicatesse. Voici un gourmet qui discerne avec la plus grande habileté le bouquet des vins; tel autre appréciera parfaitement la différence de goût entre plusieurs sauces, et manquera de compétence pour distinguer un vin généreux de la plus vulgaire piquette. Avoir le coup d'œil d'un architecte n'implique pas du tout qu'on ait le coup d'œil d'un peintre. Celui-ci, qui sait admirer la belle ordonnance architecturale d'un monument, s'il se mêle de composer une corbeille de fleurs, commettra des fautes de goût impardonnables. Je puis avoir un sens très aiguisé de la forme, et cependant, jusqu'à ce que j'aie étudié soigneusement les différentes espèces d'arbres, être incapable de distinguer un charme d'un acacia ou un orme d'un tilleul[1].

Et de même que les habitudes contractées par tel ou tel sens développent la finesse de ses perceptions, de même l'application assidue de l'esprit à telle catégorie de concepts rendra plus subtile la compréhension de leurs rapports.

A certains critiques littéraires, la réflexion fréquente sur l'objet de leurs études donne une promptitude, une soudaineté de vue singulières. Nous en connaissons à notre époque chez qui cette quasi-infaillibilité à juger des

1. Cf. HARPER, *Dr Newman's Essay in aid of a Grammar of Assent*, The Month June 1879, p. 690.

beautés et des défauts d'une œuvre tient pour ainsi dire du miracle. Mais comment a-t-elle été acquise? Par un travail antérieur, des efforts d'attention continus où la raison, patiente et obstinée, marchait pas à pas, sans quitter ses propres sentiers. C'est l'habileté née de ces analyses qui autorise ensuite le penseur dans un cas donné à franchir, en un clin d'œil, un grand nombre d'étapes intermédiaires et à saisir d'emblée la conclusion. Transportez au contraire l'artiste, le philosophe, le savant dans un domaine qui ne lui est pas familier, il y paraît comme dépaysé, sa pénétration l'abandonne. Celui qui est accoutumé aux spéculations mathématiques s'oriente difficilement dans les déductions relativement plus flottantes de la philosophie et de la morale; il est rare qu'un habile calculateur soit en même temps très versé en théologie et en métaphysique. Newman insiste avec complaisance sur ces exemples[1] que personne ne fait difficulté d'admettre. Mais on ne voit pas comment elles favorisent sa théorie du sens des inférences. Il ne se rend pas compte que ces habiletés spéciales, ces dons éminents de pénétration qui caractérisent certains esprits sont le résultat d'un travail antérieur de l'intelligence, d'une application spéciale de la raison à tel ou tel objet de la connaissance. Si Napoléon pouvait évaluer avec tant de rapidité le contingent des forces opposées aux siennes, opérer avec sûreté la concentration d'une armée de cent mille hommes, c'est grâce au savoir acquis pendant les années obscures de sa jeunesse passées dans les garnisons. Les problèmes de tactique ne sont pas sans offrir entre eux une certaine similitude qui permet de reconnaître, dans les données présentes, celles du passé, et de pressentir des solutions identiques ou analogues. Frédéric II n'aurait pas été le

1. Cf. 1re partie, p. 37-38.

génie que l'on sait, si, avant de monter sur le trône, il n'avait médité longtemps sur les ressources des puissances européennes et essayé de pénétrer leurs desseins. La pensée créatrice qui jaillit d'un esprit puissamment doué est toujours empruntée aux sujets habituels de son étude. Et si l'on conférait à un poète de génie la direction d'une armée, il n'est pas probable que sur le champ de bataille, pour faire manœuvrer ses troupes, il reçût du ciel une inspiration spéciale. Il est bien certain que Newman a raison sur toute la ligne, que les poètes n'ont pas le don qui fait les peintres[1].

Mais au lieu d'en conclure que chaque homme a une faculté spéciale qui le rend bon juge uniquement dans tel ou tel ordre d'idées, il faut en tirer cette conséquence que les impressions vives et spontanées, génératrices de l'assentiment, sont le résultat de réflexions accumulées, qu'il n'y faut pas voir autre chose que de la raison enveloppée. Newman d'ailleurs l'avoue lui-même et c'est un des passages où sa théorie paraît difficilement cohérente. Si nous voulons, dit-il, être versés comme tel ou tel grand homme dans une partie déterminée de la science humaine (devenir un savant comme Newton ou un tacticien comme Wellington), livrons-nous à notre sujet, entrons-y profondément. Il ajoute, il est vrai, « comptant moins sur le raisonnement que sur la pratique et l'expérience ». Mais ces divers moyens de recherche sont inséparables les uns des autres. Comment le penseur s'interdirait-il de généraliser, d'interpréter ses expériences et de découvrir les lois qui les dominent? Or c'est là précisément l'exercice le plus naturel de la raison inductive, laquelle est toujours la même, quelle que soit la diversité des objets auxquels on l'applique[2].

1. Cf. 1re partie, p. 70-71.
2. *Gr. of. Ass.*, p. 341. Tr. P., p. 274.

La manière dont certains esprits conçoivent les causes de l'assentiment n'aurait-elle pas sa source dans une façon inexacte de comprendre les inspirations du génie? Un apologiste historien et philosophe peut considérer comme hors de contestation les miracles des origines chrétiennes. Mais à quelle condition aura-t-il le sentiment de leur véracité? A condition d'avoir remué avec soin toutes les idées concernant la possibilité et la constatation du surnaturel, d'avoir étudié, pesé les preuves qui établissent en particulier les faits miraculeux de l'Évangile. Et n'est-ce pas là un labeur proprement intellectuel? A quel esprit l'établissement du christianisme apparaîtra-t-il comme naturellement inexplicable? et comme exigeant l'intervention d'une puissance supérieure? A celui qui, par un travail intérieur de réflexion, aura vu clairement les difficultés, les obstacles sans nombre rencontrés par la propagande chrétienne, les dangers courus par ceux qui embrassaient la religion nouvelle, l'austérité de sa morale, par suite, le genre de vie complètement nouveau qu'elle réclamait de ses adeptes. Qu'il soit nécessaire en outre de connaître par une expérience personnelle, comme le veut Newman, ce dont la nature humaine est capable et que cette idée soit variable avec les individus, cela est possible. Que la lumière se produise tout d'abord dans l'intelligence, que l'idée révélatrice s'y implante, grâce à un regard d'ensemble sur la somme des arguments plutôt que par une déduction méthodique, on peut l'accorder sans difficulté. Il n'en est pas moins vrai que cet assentiment à la diffusion miraculeuse du christianisme dans le monde ne viendra pas d'un mouvement instinctif et spontané, mais d'un travail antérieur long et patient sur des données rationnelles.

En ce qui concerne la croyance en Dieu, nul n'admettra

que, chez les personnes vraiment cultivées, cette vision d'un Être vivant, éternel, dans le sanctuaire intime de la conscience, ne suppose aucune préparation, ne soit le résultat d'aucun travail préalable de l'intelligence. Que dans certains cas la foi des simples, des esprits incultes se réduise à cette image accompagnée d'un sentiment de respect et d'adoration, cela est possible, et encore, on admettra malaisément qu'ils n'aient pas conservé au fond de l'âme, à l'état obscur et demi-conscient, le souvenir d'une preuve quelconque suggérée à leur première enfance. Mais quand bien même il en serait autrement, cette croyance plus ou moins primesautière serait encore considérée à bon droit comme de la raison enveloppée, comme un fruit de la foi lumineuse et justifiée par des motifs dont avant eux ont vécu tant de générations et qui continuent d'imprégner la leur. Pour l'instant, ils en jouissent, et plus tard, ils pourront, s'ils le veulent ou s'ils le peuvent, retrouver d'une façon personnelle les fondements de leur assentiment actuel.

III

Admettons maintenant que ces impulsions spontanées, provoquées par l'image concrète, aient réellement abouti à l'assentiment, que le génie ait trouvé son idée créatrice, la pensée qui sera désormais le centre de sa vie. A-t-il conquis d'ores et déjà la certitude? Nullement. Il ne sera complètement satisfait, il ne se croira vraiment en possession de la vérité que s'il a pu convaincre les autres par une solide démonstration.

C'est alors que commence pour l'inventeur, le savant ou le philosophe, un labeur acharné. Christophe Colomb a une foi vigoureuse dans l'existence d'un autre continent faisant équilibre au nôtre; mais pour déterminer

Isabelle de Castille à lui donner les navires nécessaires au voyage, il doit faire partager à ses contemporains la confiance qui l'anime. Que d'efforts non seulement pour triompher de l'inertie des volontés, mais encore pour lutter contre les objections et persuader à tous que son projet n'est pas une folie. On croit généralement que l'Asie s'étend indéfiniment vers l'Est et d'autre part que la terre a des dimensions très limitées. Un navigateur parti de l'ouest devra donc arriver un jour ou l'autre aux rivages orientaux; à une condition toutefois, c'est que la terre soit sphérique. Or précisément, cette sphéricité est niée par la plupart des théologiens. Les hommes dont Colomb a besoin pour entreprendre son voyage sont effrayés par une foule de difficultés théoriques et pratiques. Colomb trouve à toutes une réponse et parvient à dissiper les terreurs en s'appuyant sur les traditions, sur l'astronomie, sur les travaux des érudits. Il lutte pendant dix-huit ans, soutenu en même temps par son génie et sa foi religieuse.

On objectera peut-être que c'est la nécessité de convaincre ses contemporains qui oblige le Génois Colomb à se servir de la raison raisonnante. Personne ne pourra l'affirmer de Newton qui, en cherchant à démontrer la gravitation universelle, voulait avant tout conquérir la certitude pour lui-même. Sa gloire consiste, en effet, selon les historiens, beaucoup moins dans la découverte de cette force centrifuge primordiale que dans sa démonstration. Avant lui, Képler et Hooke avaient tenté d'expliquer la formation des orbites planétaires par une double force, une force tangentielle inhérente aux planètes et une force attractive du soleil variant avec leur distance de cet astre et en raison inverse du carré de cette distance. Il connaissait d'autre part la vitesse de la chute des corps à la surface de la terre. C'est, suivant la légende de

l'histoire, en voyant tomber une pomme que Newton se demande si la loi de la pesanteur sur notre globe pouvait aussi s'appliquer aux mouvements des corps célestes. Pour résoudre la question, il fallait examiner si cette loi de la chute des corps rendrait compte de la vitesse du mouvement de la rotation de la lune autour de la terre, et pour cela connaître la distance de la surface de notre globe à son centre, c'est-à-dire la longueur exacte d'un rayon terrestre, afin de pouvoir évaluer, en unités de même nature, l'espace qui sépare la lune du centre de la terre et celui qu'elle parcourt en un temps donné.

Malheureusement, Newton se servant d'une fausse donnée, de l'évaluation généralement admise, mais inexacte, du rayon terrestre, aboutit à un faux résultat qui dérouta toutes ses hypothèses. Sans renoncer à la solution du problème, il reprit pendant quatorze ans ses études sur la lumière. Enfin, en 1682, ayant eu connaissance d'une nouvelle mesure du méridien terrestre exécutée en France par Picard, il recommença ses calculs de 1665 en modifiant la mesure du rayon terrestre d'après les données fournies par le savant français. Mais à peine eut-il commencé ce travail qu'il se sentit défaillir par un saisissement étrange : « Voyant que les nouveaux nombres confirmaient de plus en plus ses prévisions, qu'il allait atteindre le but si passionnément désiré, son émotion fut si vive qu'il se vit obligé de confier la vérification de ses calculs à un de ses amis[1] ».

Il semble bien qu'on prenne ici sur le vif le sentiment *sui generis* qui caractérise la certitude. Ce n'est pas l'hypothèse seule, l'idée concrète, si vivante qu'on la suppose, qui aurait produit ce contentement de soi, cette sécurité absolue, cette joie ineffable résultant de la vérité

1. Ferdinand Hoefer, *Histoire de l'Astronomie*, p. 418.

conquise. Remarquons que cette impression suit immédiatement l'inférence; bien mieux elle l'accompagne : c'est au milieu même de ses calculs que Newton est ému au point de ne pouvoir les continuer. La seule prévision du succès de son raisonnement suffit pour le pénétrer de joie. Ne montre-t-il pas par là que la seule démonstration lui donnera le repos de l'esprit et la certitude qu'il attend de l'évidence?

CHAPITRE V

LA THÉORIE DE L'ASSENTIMENT ET LES OEUVRES DE NEWMANN

Lorsque Newman fit paraître la *Grammaire* en 1870, il avait déjà depuis longtemps énoncé, d'une façon moins précise sans doute, les idées qu'elle contient. On les trouve disséminées dans ses ouvrages antérieurs. Aussi, pour les apprécier loyalement dans la forme vraisemblablement définitive que leur donne la *Grammaire*, on ne peut omettre de rechercher si la critique sévère, que semblent mériter les idées de Newman, ne doit pas être atténuée ou corrigée par l'usage implicite ou explicite qu'il fait de la théorie de l'assentiment dans l'ensemble de ses œuvres.

I

Ce n'est pas d'ailleurs le lieu de se demander si Newman s'est toujours inspiré de sa théorie dans sa conduite personnelle, si dans certaines circonstances il ne l'a pas mise de côté. Qu'elle ait ou non joué un rôle dans son passage du Protestantisme au Catholicisme, c'est un fait particulier et individuel qui importe peu. Nous voulons découvrir la véritable pensée du philosophe et non pas entreprendre un examen de sa conscience privée. On a beau nous répéter qu'il faut, pour comprendre Newman, ne pas séparer sa vie de ses idées; c'est une affirmation spécieuse. Les

philosophes sont philosophes, non pas par leur conduite, mais par leurs principes. L'histoire n'en compterait guère si, pour être tels, ceux qu'elle a nommés ainsi avaient dû toujours conformer leur conduite à leur théorie. C'est par sa doctrine et uniquement par elle qu'un homme se classe parmi les penseurs et qu'on peut le juger.

II

Personne assurément ne saurait être tenté de ranger Newman parmi les intellectualistes. Quiconque lit, de suite, les sermons prononcés à l'Université d'Oxford sur les empiétements de la Raison, sur l'influence personnelle comme moyen de propager la Vérité, sur la foi et la raison comparées comme habitudes de l'âme, sur la nature de la foi en rapport avec la raison, arrive sans peine à se convaincre que le vicaire de Sainte-Marie était un sceptique en philosophie. Dès le début, le lecteur est averti qu'il pénètre dans une logique nouvelle qui n'a rien de commun avec celle d'Aristote. Et le procès fait à la raison est mené avec un entrain, une verdeur de conviction qui ne paraît laisser aucun doute sur le peu de cas que le philosophe fait de sa valeur. Pour ce motif, bon nombre de critiques le classent très nettement parmi les fidéistes. Newman, disent-ils, croit de toute son âme aux dogmes révélés et aux vérités philosophiques qu'ils supposent, à l'existence de Dieu, à l'immortalité de l'âme. Mais il fait reposer sa croyance sur une sorte d'instinct aveugle, sur un mouvement du cœur, ou si l'on veut, sur une perception vivante et synthétique de la vérité, mais qui ne peut en réalité être analysée, qui vient d'éléments antérieurs, de présomptions ou de préjugés. Aucun raisonnement ne pourrait amener à la croyance celui qui n'est pas muni de

ces dispositions cachées préalables, dispositions d'ailleurs individuelles et absolument incommunicables.

III

Toutefois le scepticisme de Newman est-il aussi absolu qu'il le paraît? Le dernier chapitre de la *Grammaire* ne semble-t-il pas en effet indiquer un plan de démonstration du Catholicisme, et la manière, dont il conçoit la valeur des preuves qu'il mettra en avant, n'est-elle pas une atténuation notable de son anti-intellectualisme? La révélation évangélique est divine et porte en elle-même l'attestation de sa divinité. Dieu pouvait agir autrement; il pouvait se révéler à nous, sans titres dignes de foi, nous enseigner des vérités au-dessus de la nature sans nous faire connaître qu'elles venaient de Lui. Mais il ne l'a pas voulu; le Christianisme est un message qui doit être reconnu comme vrai, parce qu'il est divin; non pas parce que sa vérité paraît évidente en elle-même; il doit être accepté non comme probable, mais comme absolument certain, d'une certitude incomparable, supérieure à toute autre, et certain, parce qu'il vient de Celui qui ne peut ni se tromper ni induire en erreur. Donc l'exposé des raisons de croire, c'est-à-dire, la preuve que la doctrine est bien ce qu'elle prétend être, fait partie de l'essence même du Christianisme. Nous ne sommes pas autorisés à choisir ce qui nous convient : si nous l'acceptons, il faut l'accepter tel qu'il est; c'est pourquoi, il doit apporter avec lui les raisons solides qu'il a d'exiger notre soumission. Et comme le christianisme se surajoute à la nature sans la remplacer et sans la contredire, comment pourrait-il établir ses droits, sans se fonder sur ce que les hommes connaissent déjà? Le terrain se déroberait sous lui, il s'enlèverait tout fondement

possible, s'il niait l'autorité de la méthode de penser et de raisonner, qui nous est naturelle[1].

Le théologien le plus intellectualiste ne parlerait pas, semble-t-il, avec plus de force.

IV

Cette première indication de démonstration religieuse paraît d'ailleurs confirmée par le développement des arguments. Inutile de reproduire ici en entier l'Apologétique de Newman; une esquisse doit suffire à notre dessein.

Par Religion, il faut entendre la connaissance de Dieu, de sa volonté et de nos devoirs envers Lui, et l'attente d'une récompense ou d'un châtiment, mérités par notre conduite morale. Or pour atteindre cette connaissance, trois routes principales s'ouvrent devant nous, notre intelligence, la marche du monde, et enfin la voix de l'humanité. Le plus puissant de ces trois moyens de nous instruire, est l'intelligence, instrument qui permet à l'homme d'interpréter, de corriger les autres sources de connaissance. Surtout le grand maître intérieur qui guide l'esprit vers la vérité religieuse : — c'est la conscience. Elle est la plus proche, la plus intime de tous les guides, étant au fond de nous-mêmes, étant nous-mêmes.

Or cette conscience, qui éclaire notre conduite, nous donne la règle du bien et du mal. Que nous apprend-elle? Que Dieu est ce qu'Il est. Elle le manifeste par une image réelle et beaucoup plus vivante que les appréhensions de notion des philosophes. Mais elle le montre plutôt comme un Dieu de justice que comme un Dieu de sagesse, de puissance et de bonté. Et comme nous n'ignorons pas

1. *Gr. of Ass.*, pp. 386-388. Tr. P., pp. 308-310.

nos fautes, nos manquements au devoir, elle le représente comme un juge irrité contre le coupable et qui veut de toute nécessité son châtiment[1].

Le spectacle de l'Univers confirme cette idée. Si l'ordre des choses est l'œuvre d'un Créateur, cet ordre doit, au moins dans les grandes lignes, exprimer sa volonté. Or comment n'être pas saisi d'un sentiment de surprise et de consternation, en voyant combien son intervention est ici-bas indirecte et cachée ; comment n'être pas douloureusement impressionné par son absence, si l'on peut ainsi dire, du monde qu'il a fait? Ne semble-t-il pas que d'autres aient mis la main sur son œuvre? Comment notre Créateur, notre Maître ne nous donne-t-il pas de lui-même une connaissance immédiate? Pourquoi n'inscrit-il pas en grosses lettres sa nature morale sur la face de l'histoire, et ne change-t-il pas le tourbillon aveugle et tumultueux des événements en un ordre révélateur d'intelligence et de bonté? Pourquoi est-il possible de nier sans absurdité, sans folie, sa volonté, ses attributs, son existence? Pourquoi ne prend-il pas par la main chacun de nous, comme il guidait les hommes qu'il avait choisis, aux premiers âges du monde? Pourquoi si nous n'avons pas la vue de Dieu, ne pouvons-nous pas, tout au moins, le connaître clairement? Que ce silence est étrange et que de choses on y découvre!

Deux hypothèses seulement peuvent l'expliquer. Ou bien il n'y a pas de Créateur, et les reflets à peine saisissables de sa présence dans les affaires humaines ne sont que le produit de notre imagination; ou bien il a désavoué, renié ses créatures, il a caché sa face, voilé la lumière de son visage, parce que nous l'avons outragé de quelque manière.

A ce doute plein d'anxiété, la conscience répond claire-

1. *Gr. of Ass.*, p. 390. Tr. P., p. 312.

ment et sans la moindre hésitation : Dieu existe et il s'est détourné de moi. Son bras ne s'est pas raccourci, mais entre lui et moi, mes iniquités ont creusé un abîme. Voilà la clef de l'énigme[1].

La même conclusion ressort de l'examen des différentes religions. Leurs rites sont fondés sur le sentiment du péché; elles impliquent que l'homme est un être dégradé. L'institution du sacerdoce, partout en honneur, suppose un pardon à obtenir, une médiation, une intercession qui réconcilie la créature raisonnable avec son auteur. Le dogme le plus antique et le plus universel, celui qu'on retrouve au milieu des tribus de l'Afrique et parmi les habitants de l'Australie aussi bien que dans les livres sacrés des Hébreux, est celui d'une compensation nécessaire pour la faute, d'une offrande substituée, d'une souffrance individuelle subie, en échange du châtiment que la Divinité pouvait exiger[2].

Au témoignage apporté par les religions et par la conscience, vient s'ajouter le fait de la souffrance universelle qui est le partage des vies humaines. Un démiurge mauvais semble se railler de nous. Supposons qu'il y ait à l'heure actuelle, sur la terre, mille millions d'hommes; qui pourrait peser et mesurer les souffrances que cette génération a supportées et qu'elle supportera depuis sa naissance jusqu'à sa mort? Si l'on ajoute à cela toute la somme de douleurs qui a écrasé et qui écrasera notre race à travers les siècles passés et à venir, quel abîme, quel gouffre creusé entre nous et la bonté de Dieu! Comment ne pas en conclure qu'une volonté ennemie a bouleversé l'œuvre des mains divines[2]!

Ainsi la religion nous apparaît d'abord sous un aspect

1. *Gr. of Ass.*, pp. 396-398. Tr. P., pp. 316-318.
2. *Gr. of Ass.*, p. 393. Tr. P., p. 314.
3. *Gr. of Ass.*, p. 399. Tr. P., pp. 318-319.

sombre : c'est le plus frappant ; mais ce n'est pas le seul. Si le sentiment du péché y est impliqué, d'autres lois qui parlent un langage différent, gouvernent aussi les relations divines et humaines.

Ces croyances religieuses, après tout, sont admises dans le monde entier. Ces institutions cultuelles existent en tout lieu. Et c'est là une première pensée consolante. Car quelle apparence que l'humanité se soit soumise à ce que Lucrèce appelle la « tyrannie religieuse » si elle n'y avait puisé une espérance de félicité, capable à elle seule d'adoucir les tristesses présentes? De plus, la vie a aussi des joies, qui sont comme un témoignage que le Créateur se rend à lui-même et le gage de celles qu'il nous réserve dans l'avenir. Il est possible de donner au cours des choses une interprétation providentielle. Dans les grands événements de l'histoire ancienne ou contemporaine, succès ou infortunes des grands hommes, formation ou chute des empires, révolutions populaires, inventions, progrès de la science et même simples faits de la vie quotidienne des individus, on peut voir la marque d'une tutelle bienfaisante et miséricordieuse. Et, bien que cette interprétation n'ait de valeur que si on considère le monde d'un certain point de vue, en s'appuyant sur des expériences intérieures, des principes et des jugements personnels, cependant ces dispositions mentales peuvent être considérées comme inhérentes à l'âme humaine, aussi longtemps du moins qu'elles n'ont pas été rejetées volontairement ou perdues. Instinctivement, nous sentons, à travers l'obscurité et le chaos des événements, que le bien est le partage des bons et le mal celui des méchants, que telle est la règle des rapports entre Dieu et nous. De là viennent ces proverbes populaires qui proclament que la trahison ne réussit jamais, que l'orgueil sera humilié, que l'honnêteté est la meilleure des politiques, etc... Pour

les esprits vraiment sincères, les phases successives de la vie sociale deviennent des manifestations miraculeuses de la présence divine ; et l'on aura beau dire que c'est là un emploi illogique de la raison ; puisque, de fait, ce moyen conduit au but qui est la vérité, si la logique y trouve à redire, tant pis pour la logique[1] !

D'autres éléments, bien faits pour adoucir les misères de l'homme, nous apparaissent encore comme parties intégrantes de la Religion : c'est la prière, partout la même en dépit de la diversité des rites ; c'est l'idée d'une révélation faite par Dieu à l'humanité, l'idée d'un sacrifice effaçant le péché et attirant les bénédictions du ciel, grâce à la pureté d'une victime substituée au coupable. Toutes ces croyances, cette confiance qui nous attire, sont tellement universelles qu'elles peuvent être considérées comme faisant partie de la nature de l'homme et ayant par suite une divine origine[2].

Telles sont les considérations sur lesquelles Newman pense asseoir la conviction religieuse ; et à en demeurer là, il faudrait le tenir comme également éloigné du Scepticisme et du Déisme.

V

Malheureusement, avant d'esquisser son essai d'Apologétique, Newman déclare que dans ces matières métaphysiques, morales et religieuses, l'égotisme est la vraie modestie ; que chacun n'a le droit de parler que pour soi ; qu'il ne peut qu'ajouter ses expériences au fonds commun des observations psychologiques. Même conclusion au terme de son exposé ; la méthode qu'il a suivie

1. *Gr. of Ass.*, p. 403. Tr. P., p. 322.
2. *Gr. of Ass.*, pp. 404-408. Tr. P., pp. 323-326.

lui appartient en propre ; on trouvera peut-être les bases de son argumentation peu solidement établies, mais il en prend son parti. S'il a omis ou dénaturé des faits notoires, il admet qu'on le lui reproche ; s'il a dédaigné quelque leçon directe de Celui qui parle dans la conscience, il est inexcusable. Il s'est contenté de voir toute chose à travers le prisme de ses expériences personnelles, sous l'aspect particulier qu'elles lui révèlent, à l'aide de son meilleur « Sens des Inférences ». Il a fait tout simplement, de son côté, ce que font du leur ceux qui ne pensent pas comme lui. Renonce-t-il donc à démontrer soit la Religion naturelle, soit le Christianisme? Sans aucun doute il y renoncera, car « en matière concrète, écrit-il, je me défie de toute démonstration scientifique. Il est plus conforme à la nature de mon esprit de me servir, pour prouver le christianisme, de cette même méthode non-formelle qui me permet d'établir que je suis né et que je mourrai[1] ; je préfère m'appuyer sur une accumulation de probabilités... capables d'ailleurs d'édifier une preuve légitime et de donner la certitude... De même qu'en mathématiques la nature nous autorise à refuser notre assentiment à une conclusion qui n'est pas strictement et logiquement démontrée, de même en matière d'enquête religieuse, elle nous refuse le droit d'attendre un tel genre de preuve ; elle exige au contraire que nous demandions la vérité et la certitude à des arguments, qui, réduits en forme, n'arriveraient pas à satisfaire les exigences rigoureuses de la science[2] ».

Il y a d'ailleurs un certain nombre de principes explicites ou implicites qui devront s'incorporer aux raisonnements de l'apologiste (entre autres, celui des desseins

1. Cf. 1re partie, pp. 41-42.
2. *Gr. of Ass.*, p. 412. Tr. P., pp. 328-329.

providentiels de Dieu), et que d'autres peuvent ne pas admettre.

VI

Il semble donc que Newman n'abandonne, dans son Essai de démonstration chrétienne, aucune des positions qu'il a conquises en établissant sa théorie. C'est toujours l'*Illative Sense,* par opposition à toute raison raisonnante, qui est pour lui le moyen ou l'*Art d'arriver au vrai.* Tout au plus pourrait-on dire qu'il atténue dans le dernier chapitre de la *Grammaire* le caractère absolu de ses affirmations. Au lieu de dire, comme au début, que l'Inférence formelle est en opposition avec le sens commun et la nature, qu'elle doit fatalement échouer dans une enquête sur le réel (parce qu'elle part de prémisses indémontrables, et que se servant de termes abstraits, il lui est impossible d'aboutir au concret), il exprime seulement sa défiance à l'égard de toute démonstration scientifique et sa confiance exclusive au genre de preuves fondées par une accumulation de probabilités. Si l'on y regarde de près, cette façon même de s'exprimer, loin d'être un recul et comme une atténuation de son jugement premier, le rend plus Newmanien, si l'on peut ainsi parler. En y mettant plus « d'égotisme » il accuse davantage le caractère individuel incommunicable qu'il attribue à toute certitude, et puisqu'il avoue n'avoir voulu peindre que lui-même dans son livre, il est plus conséquent avec son principe, en ne s'appuyant pour rejeter la logique traditionnelle que sur les tendances de sa propre mentalité.

VII

Que veut donc dire cette formule qui revient à plu-

sieurs reprises sous sa plume : « Ce qui est une preuve pour moi devrait être une preuve pour les autres »? Admet-il que les arguments apologétiques sont aptes à convaincre les esprits, pourvu que le point de départ soit le même, et que la diversité des croyances en matière religieuse ne tient qu'à la diversité des principes? Il suffit de se remémorer l'ensemble de la théorie pour rejeter cette interprétation. Ne vient-il pas de rappeler qu'un certain nombre de principes explicites ou implicites devront trouver place non seulement au début mais dans toute la suite de l'argumentation? Et n'avons-nous pas vu que le caractère personnel et incommunicable de toute certitude résulte aussi de ce que les propositions abstraites, nécessaires pour aboutir à une conclusion, ne peuvent donner qu'une image très inexacte de la réalité?

Qu'on veuille bien y réfléchir, cette idée, que « les preuves valables pour un individu doivent l'être également pour les autres », renferme une équivoque.

L'auteur de la *Grammaire* est très éloigné du pur subjectivisme; il croit à la *chose en soi*, à la Vérité. « Il n'y a qu'une Vérité »; il est persuadé que nous pouvons l'atteindre et que la certitude n'est pas un leurre[1]. Son dogmatisme est même assez intransigeant, puisque longtemps avant de passer au Catholicisme il n'a pas dissimulé son aversion pour tout libéralisme doctrinal. La vérité, nous l'atteignons, d'après lui, dans certains cas et sûrement. Cependant il y en a qui ne l'atteignent pas. Pourquoi cela? Ce qui est probant pour moi devrait l'être pour les autres[2]. Pourquoi la même lumière ne les

1. *Gr. of. Ass.*, pp. 343-344. Tr. P., p. 276-277.

2. Je laisse de côté ici la croyance à la Révélation. La foi étant une grâce, renferme un élément surnaturel dont il ne saurait être question dans cette étude purement philosophique. Qu'une préparation spéciale soit exigée indé-

éclaire-t-elle pas? C'est qu'ils sont aveugles. J'entends bien; mais pourquoi sont-ils aveugles? Le problème de l'erreur se pose ici dans toute son acuité; et Newman, par la position même qu'il a prise dans son ouvrage, s'est interdit d'y apporter l'ombre même d'une solution? Il évite avec soin tout autre terrain que celui des faits; il entend demeurer psychologue, décrire les phénomènes de la certitude, en rechercher les mobiles intérieurs mais sans en démêler jamais ses raisons objectives: il refuse de se placer sur le terrain de la métaphysique[1].

Il demeure donc radicalement impuissant à rendre compte de l'erreur et cela pour deux raisons; parce qu'il ne donne aucune théorie de la connaissance et parce qu'il rejette la logique formelle. Tous les systèmes se demandent la raison des défaillances intellectuelles; ils résolvent le problème d'une manière plus ou moins heureuse, mais enfin ils tentent la solution du problème et cette solution ne peut être donnée qu'en fonction d'une théorie sur la connaissance humaine. Or nulle part cette question n'a été abordée par Newman.

Indépendamment de la façon dont nous communiquons avec la réalité, l'erreur peut se glisser dans les opérations de notre esprit, selon qu'il se conforme plus ou moins aux lois qui le régissent. Mais Newman, en rejetant la logique formelle, rejette ces lois, au moins en ce qui concerne les vérités morales et métaphysiques. Le syllogisme ne peut réussir que dans les sciences abstraites, parce que l'esprit y raisonne sur ses propres créations. En dehors de là, l'instrument merveilleux forgé par Aristote ne donne aucune garantie. Mais si mon intelligence

pendamment des raisons de croire, pour faire profession de Christianisme, c'est affaire aux théologiens d'élucider cette question. J'examine simplement les conditions de la certitude ordinaire portant sur les vérités morales, c'est-à-dire l'existence de Dieu, sa loi morale et sa sanction.

1. *Gr. of Ass.*, p. 344. Tr. P., p. 277.

n'est soumise à aucune loi, sans direction qui lui soit commune avec les autres intelligences, impossible d'expliquer pourquoi, dans un cas donné, elle dévie et se détourne du droit chemin. Seul le sens des inférences a le pouvoir d'atteindre le vrai. Mais c'est une faculté qui varie selon les individus, qui n'a d'autre critère, d'autre garantie, d'autre contrôle qu'elle-même. En vertu de son caractère purement individuel, elle demeure isolée. Point de communication possible entre les esprits. S'il se trouve qu'ils adhèrent parfois aux mêmes propositions, c'est une bonne fortune dont il faut se féliciter, qui s'est présentée on ne sait comment ni pourquoi, mais rien n'autorise à affirmer que, dans un essai de démonstration quelconque, ce qui satisfait une intelligence pourra satisfaire d'autres intelligences. Dès lors, la formule ayant été introduite soit par inadvertance, soit par souci d'orthodoxie, ne doit pas entrer en ligne de compte, semble-t-il, dans une interprétation vraiment objective de Newman; à moins qu'on ne dise : c'est une simple confiance, une espérance à laquelle je m'attache, espérant que d'autres esprits ressemblent au mien, mais sans vraiment savoir pourquoi.

Il paraît donc bien que la défiance de Newman à l'égard de la Raison n'est pas atténuée dans la partie même de son œuvre, où il entreprend d'établir les croyances qui lui sont chères. Il juxtapose seulement à sa théorie certaines formules qui étonnent et qui, si on les prenait au pied de la lettre, tendraient de fait, non pas à atténuer ses affirmations, mais bien à les renverser. Le souci de se conformer aux exigences de la théologie catholique a sans doute amené ces retouches, mais il ne semble pas que la critique puisse en tenir compte dans son appréciation sur l'ensemble du système. Cette remarque toutefois nous permet de comprendre comment, égarés par un

manque apparent d'homogénéité parfaite dans la théorie newmanienne, d'éminents commentateurs, — et dont on ne peut dire qu'ils avaient une connaissance insuffisante de leur auteur, — se sont trouvés cependant en désaccord sur l'interprétation vraie de la pensée de Newman.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

LETTRE-PRÉFACE de M. Émile Boutroux de l'Académie française. VII

AVANT-PROPOS..... IX

PREMIÈRE PARTIE

EXPOSÉ DE LA THÉORIE DE NEWMAN

CHAPITRE PREMIER

DE L'ASSENTIMENT

I. — Qu'est-ce que l'Assentiment..... 1

II. — Condition élémentaire de l'assentiment : intelligence des termes..... 3

III. — Détermination des différentes espèces d'assentiment par la diversité des modes d'appréhension. — Assentiment de notion. — Assentiment réel..... 4

IV. — Passage des propositions du domaine de l'assentiment de notion dans celui de l'assentiment réel..... 6

V. — L'assentiment de notion a ses différents degrés : Profession; — Crédence; — Opinion; — Présomption et Premiers Principes; — Spéculation..... 10

CHAPITRE II

DE L'ASSENTIMENT RÉEL

I. — Assentiment et appréhension..... 22

II. — Importance de l'assentiment réel, — la croyance en Dieu, — l'éducation morale et religieuse..... 24

CHAPITRE III

DE L'INFÉRENCE

Pages.

I. — *Inférence naturelle.* Cette méthode de raisonnement a quelque chose de l'instinct et est un don naturel, — ce don chez les individus est limité à un ordre de connaissances..... 33

II. — *Inférence non formelle ou expérimentale.* Elle établit la vérité d'une proposition par l'accumulation de probabilités : trois exemples confirment cette théorie. Ces probabilités doivent être indépendantes les unes des autres : exemple du protestant qu'on veut convertir. La valeur de l'argument dépend des dispositions de chacun : Pascal et Montaigne. Argument de Clarke prouvant que Dieu possède la science parfaite. « Principes de Newton »..... 39

III. — *Inférence formelle.* Nature quasi mécanique de ce procédé. Son origine, son rôle dans la vie. Différents modes qu'il peut revêtir. Valeur de l'inférence formelle : elle part de prémisses indémontrables : elle n'aboutit pas au concret. Conclusions sur la valeur de la logique formelle..... 47

CHAPITRE IV

DISTINCTION ENTRE L'ASSENTIMENT ET L'INFÉRENCE

I. — Leur indépendance de fait..... 55

II. — Généralité de l'inférence et subjectivité de l'assentiment. 56

III. — Assentiment absolu et inférence conditionnelle..... 58

IV. — Assentiment et vérification inférentielle..... 60

V. — Conclusion : Assentiment et Certitude..... 62

CHAPITRE V

SENS DES INFÉRENCES

I. — *Sa nature.* — Newman est impuissant à le définir, il en fait l'équivalent du sens des convenances, du sens esthétique, du sens moral. Il est essentiellement personnel et subjectif, variable selon les personnes et l'objet du raisonnement..... 67

Pages.

II. — *Son rôle* dans le raisonnement : choix des assomptions, hypothèses générales ; dans les questions historiques; dans toute question donnée..... 71

III. — *Son criterium.* Ce sens ne peut être contrôlé que par lui-même; il est son propre critère..... 73

CHAPITRE VI

LA CERTITUDE

I. — *Ses limites.* La certitude est conditionnée par l'assentiment réflexe dont le domaine est très restreint. Au delà s'étend le champ indéfini de l'opinion. La vie intellectuelle et morale évolue dans ces deux espaces, plus spécialement dans celui de l'opinion. Son rôle dans la vie.... 79

II. — *Son Indéfectibilité.* Affirmation théoriquement vraie, mais pas toujours confirmée par l'expérience. Garanties de l'indéfectibilité ; l'infaillibilité, différences entre les deux. L'erreur n'est pas un obstacle insurmontable à la certitude. Ne pas confondre la certitude avec l'adhésion des croyants, changements de croyances..... 83

III. — *Son Intolérance.* Origine. Espèces. Signes par où elle se distingue de ses contrefaçons..... 92

DEUXIÈME PARTIE

CRITIQUE DE LA THÉORIE DE NEWMAN

CHAPITRE PREMIER

RAPPORTS DE L'INFÉRENCE ET DE L'ASSENTIMENT

I. — Toute inférence comporte un assentiment..... 97

II. — Tout assentiment suppose une inférence..... 106

CHAPITRE II

DÉFENSE DE LA LOGIQUE

I. — Elle est naturelle à l'esprit humain..... 121

Pages.

II. — Elle est en pratique fondée sur les principes directeurs de la raison, indémontrables mais évidents : principe d'identité, principe de causalité..... 125

CHAPITRE III

LES CONCEPTS

I. — L'image et par suite le mot correspondent aux réalités concrètes..... 143

II. — Les propositions expriment les rapports réels des choses. 148

III. — La certitude est proportionnée à la réalité de l'objet et à la rigueur de la preuve..... 156

CHAPITRE IV

LES INTUITIONS DE LA RAISON ET LE SENS DES INFÉRENCES

I. — Mélange du concret et du logique dans les perceptions réelles..... 171

II. — Intuition et raisonnement..... 175

III. — Intuition, raisonnement et certitude..... 187

CHAPITRE V

LA THÉORIE DE L'ASSENTIMENT ET LES ŒUVRES DE NEWMAN

I. — Comme penseur, seule sa doctrine importe..... 191

II. — Newman est-il fidéiste?..... 192

III. — Son scepticisme n'est pas aussi absolu qu'il paraît, — sa démonstration du catholicisme le prouve..... 193

IV. — Arguments sur lesquels repose la croyance en Dieu.... 194

V. — Rôle dominant de l'*Illative Sense* dans la démonstration du christianisme..... 198

VI. — Atténuation des affirmations de Newman dans le dernier chapitre de la *Grammaire*..... 200

VII. — Sens de la formule : ce qui est une preuve pour moi devrait l'être pour les autres..... 200